CRITICA RAŢIUNII PURE ÎN GÂNDIREA CONTEMPORANĂ

Article · January 2004

1 author:



Bogdan Popoveniuc
Stefan cel Mare University of Suceava

„Critica raţiunii pure în gândirea contemporană”, în *Studii de istorie a filosofiei universale*, Nr. XII, Editura Academiei Române, Bucureşti, 2004, pp. 338-380.

CRITICA RAŢIUNII PURE
ÎN GÂNDIREA CONTEMPORANĂ

BOGDAN POPOVENIUC

Hypotheses non fingo
Newton

Dacă urmărim în timp lecturile *Criticii Raţiunii Pure* (în continuare CRP) se poate observa că ele au urmat o ordine progresivă: post-kantienii idealişti pornind de la *Dialectică,* neo-kantienii de la *Analitică,* iar contemporanii, în special, de la *Estetică*. Acest fapt este de natură să ne arate că această monumentală operă poate fi judecată din perspective diferite, în funcţie de ceea ce se consideră a fi scopul ei, precum şi că există unele diferenţe în ceea ce priveşte semnificaţiile conceptelor din cele trei părţi avute în vedere. Acest fapt se poate datora schimbării de optică generată de evoluţia cunoaşterii sau anumitor concepţii ezitante existente chiar în *Critică*.

Considerăm că, dacă demersul întreprins în *Critica raţiunii pure* este judecat prin el însuşi, ca o concepţie autonomă şi nu ca un pas premergător celorlalte două *Critici,* atunci *Estetica transcendentală* constituie nucleul dur al *Criticii*. În aceste condiţii, existenţa unor opinii atât de diferite, în ceea ce priveşte scopul, valoarea şi consistenţa acestei opere ne atrage atenţia asupra faptului că, în *Critică,* viziunea kantiană este posibil să fi prezentat forme contradictorii.

1. DOUĂ PERSPECTIVE ŞI DOUĂ INTERPRETĂRI

Inconstanţa este singurul lucru constant în această lume
Swift

Încă de la prima ei apariţie, *Critica raţiunii pure* a fost supusă la numeroase atacuri, dintre care cel mai grav a fost acela de inconsecvenţă. În prefaţa la comentariul pe care îl face *Criticii*, Kemp Smith afirma că „*Critica raţiunii pure* este mai obscură şi mai dificilă decât are dreptul să fie chiar şi un tratat de metafizică,” considerând că aceasta se datorează atât defectelor de expunere, cât şi „tendinţelor contradictorii proprii gândirii lui Kant”[1]. *S*emne ale îndoielii în ceea ce priveşte consistenţa demersului kantian au apărut mai devreme, odată cu Disertaţia Inaugurală din 1770 *De Mundi Sensibilis atque Intelligibilis Forma et Principiis*.

---

[1] N. Kemp Smith, *A Commentary to Kant's «Critique of Pure Reason»* , Humanitas Press, N. Y., 1962, p. VII.

Corespondenţii cărora le trimisese textul, Lambert, Schultzer şi Mendelshon au obiectat că prin considerarea spaţiului şi timpului ca forme ale intuiţiei sensibile este sacrificată *obiectivitatea lumii*. De exemplu, dacă timpul e doar forma intuiţiei noastre sensibile şi în acelaşi timp este expresia schimbărilor ce au loc în lume, rezultă că singurul răspunzător de aceste schimbări nu poate fi decât subiectul, ele existând numai în conştiinţa sa. Din perspectiva noastră nici precizările ulterioare ale lui Kant din *Critică,* nu rezolvă această problemă, el executând numai o echilibristică între cele două sensuri ale obiectivităţii, cel consacrat şi cel impus de el – obiectivitatea ca dată de structurile *a priori* – în funcţie de ceea ce vroia să demonstreze. Odată ce a fost acceptată existenţa dincolo de orice îndoială a lucrului în sine, (şi) o existenţă reală nu li se poate refuza celor două forme, spaţiul şi timpul, chiar dacă au o natură complet diferită de forma familiară a sensibilităţii pe care o ştim noi.

De asemenea, de obiectivitate se poate vorbi în cazul intuiţiei datorită rolului ce revine realităţii din afară în generarea senzaţiilor. Dar aceasta numai adăugând corectivul ca intuiţia să înceteze a fi un mijloc de transformare-creare a realităţii exterioare, limitându-se la modificarea propriei noastre sensibilităţi. „Numai cu această condiţie s-ar putea vorbi în mod real de simţ extern şi de obiectul simţului extern fiindcă eul ar fi privit ca pasiv nu numai faţă de un lucru necunoscut despre care nu se poate spune nimic, care rămâne nedeterminat şi a cărui relaţie cu mine nu este intuitiv reprezentată, ci faţă de un obiect situat şi construit în spaţiu, prin conştiinţa determinantă şi conceput ca impresionând eul în cadrul intuiţiei spaţiale: pasivitatea spiritului faţă de un obiect pe care el însuşi şi l-a pus şi nu numai pasivitate faţă de lucrul în sine – aceasta era formula indispensabilă pentru a permite obiectivarea în domeniul simţului extern, poziţia permanentului –, şi natural, ca o consecinţă, a experienţei în general."[2] Iar în ceea ce priveşte spontaneitatea gândirii, aceasta nu face decât să subiectivizeze datul senzorial şi nicidecum să-l obiectiveze. Spontaneitatea intelectului e „unitatea acţiunii de a ordona reprezentări sub una comună. Conceptele se întemeiază, deci, pe spontaneitatea gândirii, aşa cum intuiţiile sensibile se întemeiază pe receptivitatea impresiilor."[3] Absenţa oricărui criteriu (extern), pe baza căruia să se orienteze această spontaneitate, poziţionează sensul kantian al obiectivităţii într-o apropiere primejdioasă de arbitrar. Faptul că introduce conştiinţa generică nu este de natură să rezolve problemele, poate doar cea de idealism subiectiv, ci doar să ridice noi întrebări: care este raportul ei cu conştiinţa individuală, cum vom deosebi ceea ce îi aparţine ei şi ceea ce îi aparţine conştiinţei generice, dacă cea individuală nu foloseşte şi alte principii în actul cunoaşterii, cum se aplică conştiinţa generică la o intuiţie particulară etc.[4]

---

[2] Pierre Lachièe-Rez, *L'idéalisme kantien*, Paris, Alcan, 1931, pp. 238-239.
[3] I. Kant, *Critica raţiunii pure*, Editura IRI, Bucureşti, 1994, p. 21; 105-106.
[4] Vezi N. N. Bobică, *Apriorismul kantian*, Editura Academiei Române, Bucureşti, 1992, pp. 79-80.

Prima şi cea mai celebră observaţie, făcută asupra viziunilor contradictorii prezente în *Critică*, a fost cea a lui Jacobi potrivit căreia „fără lucrul în sine nu pot intra în sistem, cu el nu pot rămâne”. Ea este şi cea care ilustrează cel mai bine cele două perspective asupra obiectivităţii între care a oscilat gândirea lui Kant. Corespunzător acestor perspective considerăm că există două interpretări distincte în ceea ce priveşte procesul cunoaşterii dezvoltat de *Critică*, a căror confuzie explică o parte a neînţelegerilor interpreţilor care se poziţionează în una sau cealaltă din alternative. Astfel există interpretarea *obiect(iv)-gnoseologică* (pe care am putea-o numi *subiect(iv)-gnoseologică*) în cadrul căreia accentul cade pe subiectul cunoaşterii, iar obiectul îl constituie lumea pentru el. În cadrul acestei interpretări lucrul în sine este luat în accepţiunea sa noumenală, în plan cognitiv, într-o manieră ce aminteşte de viitoarea metodă fenomenologică. De asemenea, în cadrul ei obiectivitatea este definită drept conformitatea cu structurile *a priori* ale subiectului, în totală independenţă de posibilele structuri ale realităţii. Cealaltă interpretare pe care o putem numi *obiect(iv)-ontologică*, accentuează pe ambii poli ai cunoaşterii: atât pe subiectul (de data aceasta considerat ca fiind în lume) cât şi pe obiectul cunoaşterii, ţinându-se cont şi de caracteristicile ontologice ale acestuia ca o contrapondere a subiectului. În cazul acestei interpretări pentru întemeierea obiectivităţii trebuie să se ţină cont şi de existenţa realităţii exterioare subiectului.[•]

Ambele perspective sunt de natură gnoseologică, aşa cum este şi întreg demersul *Criticii*, numai că în timp ce prima dintre ele, de inspiraţie carteziană am putea spune, vrea să întemeieze întreg demersul pe subiectul cunoaşterii, cea de a doua operează cu ambii termeni ai procesului cunoaşterii, consideraţi de aceeaşi importanţă. Adică, în termenii *Criticii*, pe lângă obiectul cunoaşterii este subliniată realitatea independentă de subiect a lucrului de cunoscut. Prima perspectivă ar fi (deşi nu în totalitate, deoarece ea pretinde să lucreze în absenţa oricărei presupoziţii ontologice), în termeni moderni, un non-realism sau mai degrabă un internalism (ori un realism intern), pe când cea de-a doua se apropie de un realism critic. „Deşi Kant nu a zis niciodată efectiv că acesta este ceea ce face, Kant este cel mai bine lecturat ca propunând pentru prima dată ceea ce eu am numit perspectiva *internalistă* sau a *realismului intern* a adevărului.”[5] Această distincţie prezintă cel puţin două avantaje.

În primul rând, dă socoteală de evoluţia gândirii lui Kant, în perioada precritică el preferând cea de-a doua viziune (lucru destul de evident în *Disertaţie*). În al doilea rând, permite o mai bună evidenţiere a problemelor *Criticii*, prin împărţirea lor în cele două categorii şi nu considerarea lor comună, în amestec, aceasta deoarece fiecare din ele presupune anumite postulate proprii, care nu coincid cu ale celeilalte. De exemplu, susţinerea existenţei lucrului în sine şi a cauzării de

---

[•] Considerăm că din perspectiva acestei distincţii deosebirea dintre noumen şi lucru în sine apare cât se poate de clară (conf. CRP, pp. 247-249).

[5] Hilary Putnam, *Reason, Truth and History*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981, p. 60.

către acesta a fenomenelor, în speţă, respingerea idealismului, reprezintă o dificultate majoră a primei interpretări, în cadrul celei de a doua ea fiind de la sine înţeleasă: lucrul în sine trebuie să existe, la fel de natural fiind şi faptul că lucrul în sine cauzează fenomenul. Potrivit primei interpretări, adevărul judecăţii nu se mai întemeiază pe nicio corespondenţă sau similitudine între idei şi lucruri.[•] „Toate calităţile sunt secundare" adică sunt puteri, capacităţi ale lumii noumenale de a ne apărea, de a fi într-un anume fel pentru noi. Iar această însuşire a unei judecăţi de a atribui o astfel de capacitate, nu este particulară, adică pentru un anumit lucru în sine. „Puterea este atribuită *întregii lumi* noumenale; tu *nu* trebuie să gândeşti că pentru că există scaune şi cai şi senzaţii în reprezentările noastre atunci există şi scaune noumenale, cai noumenali şi senzaţii noumenale care să le corespundă. *Nu există nici măcar o corespondenţă biunivocă (one-to-one) între lucrurile pentru noi şi lucrurile în sine*. Kant nu numai că renunţă la orice noţiune de similitudine între ideile noastre şi lucrurile în sine; el renunţă chiar la orice noţiune a unui izomorfism abstract."[6] În acelaşi timp, postulatul existenţei lucrului în sine şi a faptului că acesta cauzează fenomenul distruge sistemicitatea teoriei cunoaşterii din *Critică*, făcând-o parţial inconsistentă; de asemenea nu poate explica criteriul după care se va aplica forma cunoaşterii, materiei ei. „Dacă materia este haotică (nedeterminată n. n.), fără nici măcar o prefiguraţie, cum putem înţelege aplicaţia formelor de la un caz la altul, de ce aici se aplică timpul şi cauzalitatea, dincolo se aplică spaţiul şi substanţa? Ar trebui ca orice material să primească orice formă; cum însă nu e aşa, trebuie să admitem că materia nu este cu totul amorfă, ci are în sine o ordine pe care gândirea n-o creează, ci numai o explicitează."[7]

Potrivit acestor două perspective, prezente în opera lui Kant, au existat două modalităţi de interpretare a sa. În prima categorie, am putea include posteritatea imediată, idealismul, în special Fichte, apoi Schopenhauer, reprezentanţii Şcolii de la Marburg: H. Cohen, Paul Natorp, Ernst Cassirer, iar la noi pe Constantin Antoniade.[8] În cea de a doua, pe neokantienii de orientare „realistă": A. Riehl, O. Külpe,

---

[•] Deşi Kant nu a negat niciodată explicit renunţarea la teoria adevărului corespondenţă: „înaintea lui Kant este probabil imposibil să găsim *oricare* alt filosof care să *nu* fi avut o teorie a adevărului corespondenţă." (Hilary Putnam, *op. cit.*, p. 56) În analiza concepţiei unui autor, mai ales atunci când este vorba de filosofi ce răstoarnă paradigme de gândire, este de preferat să încercăm să surprindem, substanţa ideilor lor şi nu forma în care acestea sunt prezentate. Aceasta deoarece *volens noles* ei erau obligaţi să se exprime în limbajul conceptual al vechii paradigme. Din acest motiv faptul că el nu numai că nu neagă teoria adevărului corespondenţă, ci dimpotrivă, afirmă că adevărul este „corespondenţa judecăţii cu obiectul ei" nu trebuie să ne păcălească. El însuşi spune, în continuare, că aceasta este definiţia nominală a adevărului şi deci, conform concepţiei sale, nu este definiţie reală care pe lângă a „face clară o noţiune" îi arată „totodată *realitatea ei obiectivă*."

[6] *Ibidem*, pp. 63-64.

[7] Nicolae Bagdasar, *Teoria cunoştinţei*, Editura Univers Enciclopedic, Bucureşti, 1995, pp. 108-109.

[8] Constantin Antoniade, *Iluziunea realistă. Încercare de critică filosofică*, Bucureşti, 1907.

A. Wenzl, R. Hönigswald[9], iar dintre filosofii români, cel care va încerca o abordare a filosofiei kantiene plecând de la obiect şi nu de la subiect, va fi Mircea Florian. O interpretare din aceeaşi perspectivă găsim şi la C. Rădulescu-Motru.

Kant însuşi, după cum observam, a oscilat între aceste două perspective, nu numai în *Critică* ci şi în diferitele etape ale operei sale. Problema cea mare a *Criticii* a fost aceea că I. Kant, nu a vrut (sau nu a putut) să renunţe la niciuna din perspective. Aceasta deoarece una îi era necesară pentru evitarea idealismului, iar cealaltă îi garanta obiectivitatea şi sistemicitatea cunoaşterii, în forma pe care o dorea el. În acelaşi timp, ambele aveau consecinţe de neacceptat în opinia sa. Prima îl conducea la imposibilitatea susţinerii existenţei realităţii exterioare, iar cealaltă la istoricitatea ştiinţei. Dualitatea acestor perspective se observă foarte bine şi după accepţiunile pe care le primesc, pe parcursul *Criticii* fenomenele (lucrului în sine), intuiţiile (sensibilităţii), categoriile şi schematismul (intelectului), Ideile (Raţiunii) şi experienţa.

2. LUCRUL ÎN SINE ŞI FENOMENUL

Ar fi propria mea vină dacă aş face o simplă aparenţă
din ceea ce ar trebui să consider ca fenomen
I. Kant

Această dublă interpretare se manifestă, în primul rând, la nivelul accepţiunilor pe care le are atât lucrul în sine cât şi fenomenul în raport cu acesta. „În această chestiune, Kant are o atitudine oscilantă, căci el admite uneori că fenomenul şi lucrul în sine sunt concepte eterogene, deoarece fenomenele sunt în spaţiu şi timp, iar lucrul în sine nu; în lumea fenomenelor domneşte legea cauzalităţii, lucrul în sine e absolut liber. Alteori, el consideră lucrul în sine ca fiind analog cu fenomenul, categoriile nefiind decât nişte văluri care maschează lucrul în sine."[10] Din acest motiv, la nivelul obiectului, Vaihinger va considera necesară deosebirea dintre *obiect transcendent* şi *obiect empiric*. „Nu sunt decât două cazuri posibile în care reprezentarea sintetică şi obiectele coincid, se raportează necesar unele la altele şi se pot întâlni aşa-zicând unele cu altele: sau numai când obiectul face posibilă reprezentarea, sau când aceasta face posibil obiectul."[11] Convenim, odată cu C. Candiescu, să notăm primul înţeles cu O_1, iar al doilea cu O_2.

„În primul caz este vorba de producerea senzaţiilor sub influenţa lucrurilor în sine, deci e vorba de obiecte în sensul O_1; în al doilea, este vorba de obiecte empirice constituite cu aportul reprezentărilor subiective (senzaţiile) şi al celor a priorice

[9] Pentru o prezentare detaliată a acestor interpretări ale neokantienilor vezi Alexandru Boboc, *Kant şi neokantianismul*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1968.
[10] Petre Andrei, *Prelegeri de istorie a filosofiei*, Editura Polirom, Iaşi, 1997, p. 35.
[11] I. Kant, *Critica raţiunii pure*, p. 123.

(formele pure ale intuiţiei şi categoriile), adică de obiecte în sensul O_2."[12] Încă Schopenhauer a insistat asupra totalei lipse de semnificaţie a distincţiei dintre noţiunile dintre singular şi plural aplicate *lucrului* sau *lucrurilor*. În cazul acestei distincţii, observăm că O_2 se pretează la diferenţiere numerică datorită faptului că la baza sa se află şi concepte, pe când O_1 este numeric nedecis, aplicarea determinaţiei numerice rămânând problematică. Din perspectiva *Criticii*, lucrul în sine O_1 rămâne necunoscut, noi putând cunoaşte doar O_2, obiectele construite după structurile *a priori*. Această dualitate se reflectă cel mai bine la nivelul raportului dintre fenomen şi lucru în sine, unde se deosebesc două posibilităţi principale de interpretare:

„A. Lucrul în sine luat (înţeles) ca *cealaltă faţă* (cea ascunsă) a obiectului empiric, respectiv a fenomenului; în acest caz, ambele ar fi *identice numeric*, aparţinând aceluiaşi subiect ontic.

B. Lucrul în sine luat drept *corelat* al fenomenului, atunci când este considerată afectarea sensibilităţii noastre de către primul; în acest al doilea caz, cele două – lucrul în sine şi fenomenul – sunt diferite numeric."

Călin Candiescu consideră că acest fapt se datorează intenţiei lui Kant de a înlocui relaţia clasică dintre obiectul empiric ca *manifestare* a lucrului în sine şi reprezentare cu cea dintre obiectul empiric ca *produs* al senzaţiilor şi formelor apriorice şi reprezentarea lui. În această interpretare concepţia lui Kant se apropie foarte mult de cea a energiei specifice a organelor de simţ. „Kant spune iarăşi şi iarăşi, şi în diferite cuvinte, că obiectele simţului intern *nu* sunt într-adevăr transcendentale (noumenale) ci sunt ideal transcendentale (lucrurile pentru noi) şi că ele nu sunt nici mai mult nici mai puţin direct cognoscibile decât aşa-numitele obiecte *externe*. Senzaţiile pe care le numesc *roşu* nu pot fi mai direct comparate cu obiectele noumenale pentru a vedea dacă ele au aceeaşi proprietate noumenală decât pot compara direct obiectele pe care eu le numesc *monezi de aur* cu obiectele noumenale pentru a vedea dacă ele au aceeaşi proprietate noumenală."[13] Acest fapt va determina imposibilitatea distincţiei dintre obiectul empiric şi reprezentarea (percepţia) lui individuală aceasta deoarece, în caz contrar, cum a arătat anterior Vaihinger, se ajunge la următoarea contradicţie: obiectele empirice construite de subiectul cunoscător pe baza senzaţiilor vor determina în subiect tocmai acele senzaţii.[14] Şi dacă fenomenul ca revers al lucrului în sine este inacceptabil „deoarece nu are nicio relevanţă pentru teoria kantiană a cunoaşterii" concluzia firească va fi că „la Kant lumea obiectelor empirice este o lume a reprezentărilor sau cum spune Schopenhauer «Lumea este reprezentarea mea»."[15] Lucru care, în viziunea noastră, nu constituie un eşec al kantianismului, ci un progres al său în

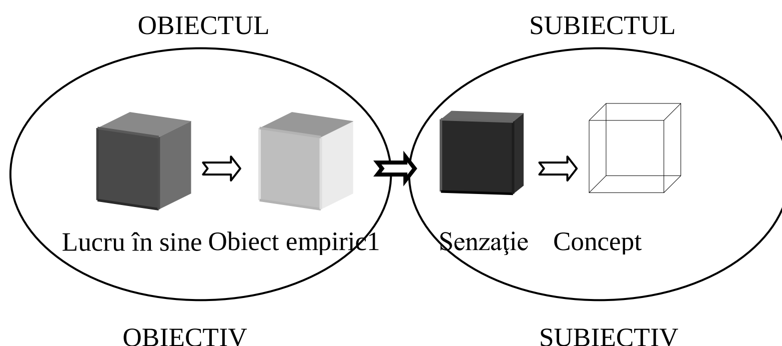
[12] Călin Candiescu, „Triada kantiană: lucru în sine – obiect – reprezentare", *Revista de Filosofie,* XLI, 1, Bucureşti, 1994, p. 26.
[13] Hilary Putnam, *op. cit.*, p. 63.
[14] Vezi şi Călin Candiescu, *op. cit.*, pp. 22-29.
[15] *Ibidem*, p. 33.

înţelegerea procesului cunoaşterii, cu condiţia de a nu absolutiza această perspectivă transformând-o într-un solipsism sau idealism.

Cunoaşterea, aşa cum a analizat-o Kant, este modul aprehensiunii noastre a realităţii. A cunoaşte înseamnă a aprehenda imediat şi indirect. Singura facultate care are acces imediat la realitate, intuiţia, este oarbă dacă nu este in-formată de categoriile intelectului. A cunoaşte înseamnă a strânge realitatea în formă obiectivă, a o obiectiva. „Cunoaşterea este fundată într-o nevoie universal umană, nevoia de a se orienta în lume. Dacă noi am fi numai animale nu am avea nevoie de cunoaştere, pentru că noi am fi întotdeauna imediat orientaţi. Când suntem dincolo de nivelul imedialităţii, singurul mod în care ne putem orienta este prin gândire. Dar atâta timp cât gândirea este întotdeauna dependentă de intuiţia imediată în ceea ce priveşte conţinutul său, ea este limitată la reprezentare (*Vorstellen)*."[16] În consecinţă ştiinţa va fi „reprezentarea realităţii pentru subiectul uman într-o formă obiectivă." Prin urmare, cunoaşterea va fi subiectivă deoarece este obiectivă şi este obiectivă fiindcă este subiectivă. Cu alte cuvinte, ceea ce va face Kant va fi să înlocuiască concepţia clasică despre obiectivitate, potrivit căreia obiectiv înseamnă conform structurii obiectului de cunoscut, adică obiectului empiric exterior subiectului cunoscător.

Universalitatea şi necesitatea cunoaşterii vor proveni, nu de la o presupusă generalitate a legilor care guvernează lucrurile (realitatea), legitate care, în noua viziune nu poate fi decât presupusă, ci obiectivitatea (universalitatea şi necesitatea) va proveni din unicitatea structurilor de cunoaştere ale subiectului.

Astfel, obiectivitatea clasică:



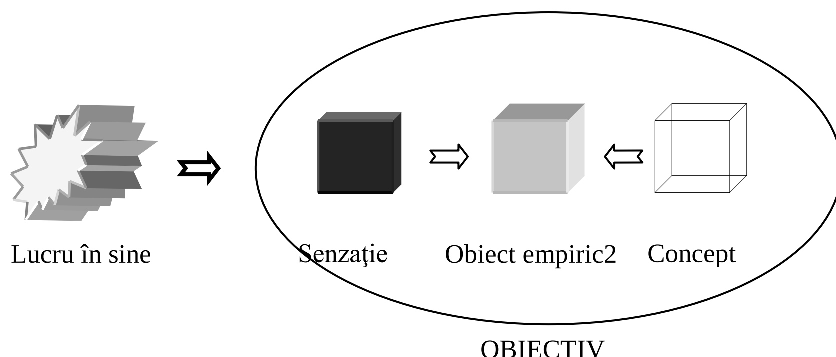
va fi înlocuită cu obiectivitatea ca determinată de structurile imuabile *a priori* ale subiectului gnoseologic. Conform noii paradigme obiectul de cunoscut, obiectul empiric, nu mai este manifestare a naturii lucrului în sine, ci este poziţionat în intuiţie şi construit cu ajutorul formelor *a priori*.•

[16] George Schrader, „The philosophy of existence", în W. Hendel (ed.), *The Philosophy of Kant and Our Modern World – Four Lectures Delivered at Yale University Commemorating the 150th Aniversary of the Death of Immanuel Kant, The Liberal Arts Press,* New York, 1957, pp. 35-36.

• Pentru o analiză a raportului dintre aceste elemente vezi Călin Candiescu, *op. cit.*, pp. 27-29.

Acesta înseamnă: 1) situarea obiectului cunoaşterii în interiorul intuiţiei, singura entitate exterioară fiind incognoscibilul lucru în sine, la care nu mai există nicio posibilitate de acces, ceea ce implică 2) obiectul empiric are realitate la nivelul conştiinţei, adică 3) nu este preformat ci se constituie abia a nivelul intuiţiei, în spaţiu şi timp şi 4) legitatea care îl guvernează este dată de structurile *a priori* care astfel întemeiază obiectivitatea cunoaşterii.

SUBIECTUL + OBIECTUL CUNOAŞTERII



OBIECTIV

Astfel, dacă s-ar dori cunoaşterea unui obiect, potrivit sensului obiectivităţii clasice, acesta este presupus ca având anumite determinaţii ce urmează a fi cunoscute, determinaţii care se reflectă în structura obiectului empiric. Potrivit formei, structurii culorii sale (în cazul unui cub dintr-un metal gri), lucrul în sine va apare ca un obiect empiric cu următoarele proprietăţi: formă cubică, structură metalică, de culoare gri. Acest obiect empiric va determina anumite senzaţii care, în continuare, prin analiză cognitivă ne vor da conceptul de cub geometric. În schimb, conform obiectivităţii kantiene, vom avea lucrul în sine care există[17], absolut nedeterminat, şi care afectează sensibilitatea subiectului cunoscător. Obiectul empiric ce va constitui reprezentarea obiectivă, va rezulta din aplicarea categoriilor intelectului la diversul intuiţiei (reprezentarea subiectivă), senzaţiile.

După cum se poate observa, relaţia dintre lucru în sine şi fenomen constituie marea problemă a concepţiei kantiene. Această analiză a modului în care concepe Kant obiectivitatea sugerează faptul că această relaţie poate fi cel mai fidel descrisă, din perspectiva intenţiei filosofului german, prin conceptul platonic de „participare". O relaţie de participare inversată însă. Nu lucrurile înconjurătoare există datorită participării la lumea Ideilor; ci inaccesibilul lucru în sine există datorită participării la formele *a priori* ale subiectului în actul gnoseologic. În procesul de cunoaştere lucrul în sine îşi manifestă existenţa (care este şi ea o categorie!) prin participarea la constituirea

[17] Şi acesta este postulatul empiric minim necesar, cel care face şi diferenţa între cele două perspective, justificând, deşi Kant nu şi-a dorit aceasta, preeminenţa interpretării *obiect(iv)-ontologice*.

obiectului empiric în intuiţie, alături de formele *a priori* ale intelectului. Existenţa şi natura sa vor fi întotdeauna necunoscute şi inaccesibile subiectului cunoscător, dar el este elementul indispensabil declanşării procesului cunoaşterii. Este lucrul a cărui prezenţă (*parousia*) ne face să cunoaştem. Dacă ar fi să i se atribuie un termen care să nu ducă la nonsensuri, credem că singurul termen potrivit este cel de alteritate. *Lucrul în sine reprezintă, pur şi simplu, alteritatea subiectului cunoscător, (altul conştiinţei).*

În acelaşi timp, concepţia kantiană este cea care, pentru prima dată, a arătat explicit că gândirea este mediată şi nu imediată. „Noi suntem capabili de un progres indefinit în cunoaşterea noastră a lumii, dar noi procedăm întotdeauna pe un plan orizontal. Noi nu putem face mişcarea verticală la realitatea însăşi chiar printr-o mişcare infinită în plan orizontal în cadrul experienţei. Imedialitatea este pierdută chiar de la început şi nu mai poate fi recuperată de elaborările ulterioare ale medialităţii. Aceasta este limitarea necesară şi inevitabilă a raţiunii umane în măsura în care este angajată în cercetarea cognitivă. Posibilitatea cunoaşterii umane presupune alienarea omului de el însuşi şi de lume, iar dezvoltarea cunoaşterii doar accentuează alienarea."[18] Din acest motiv, încercarea lui Kant de refundamentare a actului cunoaşterii, nu ar trebui considerată un eşec, ci un demers simbol pentru ceea ce înseamnă capacitatea omului de a evolua şi de a-şi perfecţiona în permanenţă mijloacele de înţelegere a realităţii, de a regândi lumea şi gândirea însăşi, de a schimba paradigma de gândire, încercare care, prin critică sau dezvoltare, merită cu siguranţă dusă mai departe.

Interpretarea *obiect(iv)-gnoseologică* mai are o consecinţă importantă, şi anume, aceea că nu se poate distinge între reprezentarea unei intuiţii pure şi cea a unei intuiţii empirice.[•] Ea se loveşte de aceeaşi problemă generală şi anume posibilitatea acuzei de idealism. Aceasta deoarece fenomenul nu este *şi* manifestare a lucrului în sine. Odată ce, conform concepţiei *Criticii*, îmi este interzisă orice aplicare a categoriilor lucrului în sine (în consecinţă şi pentru a caracteriza relaţia dintre lucru în sine şi fenomen) iar, în acelaşi timp, noţiunea de *corelat* neimplicând nicio relaţie clară, nimic nu ne mai garantează existenţa acestuia. De asemenea afirmaţia că „lucrurile în sine există, şi noi ştim că există deoarece sensibilitatea (*Sinnlichkeit*) noastră este afectată de ele"[19] este o afirmaţie fără suport din perspectiva acestei interpretări, deoarece a şti înseamnă a cunoaşte, iar în cunoaştere intervin deja categoriile. În cadrul interpretării *obiect(iv)-gnoseologice*

---

[18] George Schrader, *op. cit.*, pp. 36-37.

[•] Problema pe care o ridică această consecinţă, afectează doar consistenţa concepţiei kantiene asupra obiectivităţii din perspectiva *obiect(iv)-gnoseologică*. Problema care dispare în cazul acceptării perspective *obiect(iv)-ontologice*, odată cu acceptarea premisei empirice a existenţei lucrului în sine (împreună cu implicaţiile care decurg de aici). Mai mult, această concepţie ni se pare foarte apropiată de concepţiile gnoseologice contemporane, care susţin unitatea proceselor gândirii. Astfel, criteriul distincţiei dintre o reprezentare pură şi una empirică nu este, în niciun caz, (numai) de natură cognitivă.

[19] Călin Candiescu, *op. cit.*, p. 30; dacă sensibilitatea noastră este afectată, nu înseamnă că lucrul în sine „cauzează" această afectare a sensibilităţii?

nu îmi este permisă aplicarea categoriilor, în speţă cea de existenţă a lucrului în sine. Prin urmare noi nu putem *şti*, **din perspectivă transcendentală pură**, că el există. Dar acesta nu înseamnă deloc că teoria kantiană a adevărului este greşită, ci doar că ea nu este consistentă *în forma* în pe care a dorit-o Kant.

Această afirmaţie conţine două corective ale teorie kantiene. În primul rând, raţionalitatea umană nu există imuabil prefixată în natura noastră transcendentală, pentru simplul motiv că ea este (şi) un produs al naturii noastre biologice şi al experienţei noastre limitate şi, prin urmare, nu poate fi concepută independent de originea sa. În al doilea rând, procesul cunoaşterii implică funciar, cel puţin doi termeni, subiectul cunoaşterii şi obiectul acesteia şi, prin urmare, orice teorie care îşi propune descrierea acestuia, nu poate face abstracţie de niciunul dintre ei, cu alte cuvinte ea nu poate fi completă atâta timp cât oculteză unul dintre ei. Aceasta indiferent de perspectiva, internalistă sau externalistă, din care este concepută, de care dintre cei doi membri joacă rolul principal.

Din aceste considerente susţinem că, deşi nu serveşte fidel scopului declarat de Kant, cel al întemeierii obiectivităţii imuabile a ştiinţelor *doar* pe universalitatea structurilor subiectului gnoseologic, perspectiva *obiect(iv)-ontologică* este necesară pentru evitarea idealismului şi de aceea nu se poate renunţa sub nicio formă la ea. „Aceasta este într-adevăr modalitatea în care Kant descrie situaţia. El nu are niciun dubiu că există *o* realitate independentă de minte; pentru el acesta este efectiv un postulat al raţiunii. El se referă la elementele acestei realităţi independente de minte în diverşi termeni: lucru în sine (*Ding-in-sich*); obiecte noumenale sau *noumena*; în sens colectiv, *lumea noumenală*. Dar noi nu ne putem forma nicio concepţie autentică a acestor lucruri noumenale. Chiar noţiunea de lume noumenală este un asemenea concept limită a gândirii (*Grenz-Begriff*).”[20]

Intenţia lui Kant a fost de a trata problema cunoaşterii din perspectiva modului în care vede omul lumea. Dar nu conştiinţa umană este cea care prelucrează datele lumii, ci o conştiinţă *în genere* este cea care primeşte aceste date şi le transformă în lume. Formele conştiinţei nu sunt lucruri, dar acestea ne sunt aşa cum ne sunt datorită formelor generice ale conştiinţei. De aceea înţelesul lui «ce este» îl dă «cum este cu putinţă ceea ce este». Datorită formelor generice ale conştiinţei, realul are forme, obiectul are subiect, diversul capătă unitate. Lumea a trecut prin conştiinţă pentru a deveni ceea ce este, iar Kant trece de la epistemic la ontologic, or această trecere este ilicită din perspectiva *obiect(iv)-gnoseologică*. Ea are nevoie, pentru a face acest salt, de la gnoseologicul „ce este pentru mine” la ontologicul „ce este”, de postulatul existenţei care aparţine perspectivei *obiect(iv)-ontologice*.

---

[20] Hilary Putnam, *op. cit.*, p. 61, şi continuă: „astăzi noţiunea de lume noumenală este percepută ca fiind un element metafizic nenecesar în gândirea kantiană. (Dar poate Kant are dreptate: noi nu ne putem opri să gândim că există *cumva* un «fundament» (ground) independent de minte pentru experienţa noastră chiar dacă încercarea de a vorbi despre el ne conduce îndată la un nonsens).”

Numai din această perspectivă apare evident faptul că gândirea presupune intuiţie, care, la rândul ei, presupune o realitate exterioară care să acţioneze asupra organelor de simţ pentru a ne da materia intuiţiei. Iar această existenţă exterioară presupune de acum *a priori* un tot al existenţei fără necesitatea de a fi aprehendat, ca şi o bază a existenţei sale, fără a fi nevoie să fie divizat în cunoaştere. Categoriile se aplică simţului intern ambele fiind forme ce se află în noi. Dar timpul, deşi formă a simţului intern, nu poate exista *gol*, ci există numai timp plin, care este *permanentul senzaţiei*. Prin urmare el însuşi prin felul existenţei sale presupune o existenţă exterioară şi anume *substanţa*. Iar fiind exterioară ea nu poate exista decât în spaţiu. Prin urmare timpul presupune spaţiul, la fel cum spaţiul presupune timpul şi numai unitatea lor face posibilă aplicarea categoriilor. Dar la fel cum nu poate exista timp gol nu poate exista nici spaţiu gol, de unde rezultă că permanentul unificator va fi lumea (orice ar însemna aceasta) în care trebuie cu necesitate să ne aflăm pentru a putea gândi. Astfel, în ceea ce priveşte subiectul epistemic, chiar pe planul intern, pentru a accede la propria-i conştiinţă numai şi are nevoie de prezenţa datului exterior. Deoarece subiectul are conştiinţă de propria sa existenţă numai ca o existenţă determinată în timp.

Această determinare în timp necesită prezenţa a ceva permanent în percepţie, pentru legarea momentelor sale succesive, permanent care nu este o consecinţă a timpului ci, după cum am văzut, este o condiţie a sa, rezultă că cauza acestui permanent trebuie să fie în afara subiectului. „TEOREMĂ: Conştiinţa simplă, dar determinată empiric, a propriei existenţe dovedeşte existenţa obiectelor exterioare ei în spaţiu."• La fel, pe plan extern, el poate interveni activ în structurarea experienţei numai prin interacţiunea cu aceasta. „Kant a insistat foarte corect că fenomenul este fenomenul *unui* lucru (*phenomenon of thing*) în sine. Acest fapt este menit să ne atragă atenţia asupra ambelor laturi: el este *fenomen* al aparenţei (*appears to us*) şi, în al doilea rând, că este apariţia a ceva (*appearance of something*).[21]

În viziunea kantiană „adevărul încetează deci a se defini printr-un *paralelism* între ideile unui subiect şi realităţile naturii. El este o *conexiune* între o formă, care nu este nimic decât dacă îi este oferită din exterior ocazia de a se aplica şi manifesta, şi o materie care nu începe să existe decât începând din momentul în care este satisfăcută dubla condiţie a intuiţiei *a priori* şi a unificării intelectuale.

• Se poate uşor observa aici că supoziţiile perspectivei obiect(iv)-ontologice sunt cele care dau întreaga forţă argumentului, deoarece altfel „existenţa obiectelor exterioare conştiinţei în spaţiul" intuiţiei nu exclude posibilitatea originii subiective a acestora, distincţia dintre empiric şi reprezentat fiind, după cum am văzut, extrem de fragilă în cadrul celeilalte perspective; *Critica raţiunii pure*, p. 228.

[21] John E. Smith, „The questions of man", în W. Hendel (ed.), *op. cit*, p. 55; „Ar fi propria mea vină dacă aş face o simplă aparenţă din ceea ce ar trebui să consider ca fenomen." (CRP, p. 92) – afirmaţie care se poate susţine, repetăm, numai în accepţiunea interpretării *obiect(iv) – gnoseologice*, în care fenomenul este şi o *manifestare* şi nu numai un *corelat* al lucrului în sine. Doar din această perspectivă „nu se poate susţine să fie considerate ca identice *fenomenul* şi *aparenţa*." (CRP, p. 272)

Aşa-zisul *reprezentat* provine din reprezentant, aşa-zisul *reprezentant* prescrie legile reprezentatului, în loc să-i reflecte imaginea. În consecinţă, putem concluziona că *idealitatea formei ţine în frâu realismul materiei;* la fel cum *realitatea materiei ţine în frâu idealismul formei*. Nici *subiectul în sine* care transpune spiritul în substanţă; nici *obiectul în sine* care face din natură un absolut. Şi într-un caz şi în celălalt stă existenţa obiectivă a unui timp mediator care interzice încheierea lor în idee, fie fiinţa spirituală pe care pretinde că o aşează psihologia raţională, fie sistemul naturii care pretinde că îl determină cosmologia raţională. Profunzimea şi originalitatea relativismului critic transpare în această concepţie paradoxală: *Idealismul transcendental nu exclude realismul empiric*."[22] Şi nu numai că nu îl exclude, ci din contra, în permanenţă „idealismul său transcendental rămâne completat cu un inevitabil realism critic."[23]

Dar, din punct de vedere logic, „Kant definea adevărul ca fiind acordul gândirii cu ea însăşi. Eliminând însă obiectul adevărului din definiţia lui, se ajunge la o condiţie mult prea generală, care nu mai este specifică ideii definite,"[24] făcând imposibilă prin aceasta, din perspectiva noastră, delimitarea unui criteriu obiectiv (formal) de verificare a adevărurilor empirice. Mai mult, prin aceasta, existenţa unei lumi independente de observator, nu mai poate face obiectul unei cunoaşteri. Iar răspunsul se pare că nu poate fi dat, într-adevăr, decât dintr-o perspectivă pragmatică. „Nu poate fi ocolită problema dacă este vorba sau nu de o lume obiectivă, existentă independent de observator. Nu cred că pe cale logică se poate obţine un răspuns categoric. Dar acest lucru este posibil îndată ce facem uz de libertatea de a considera drept falsă o aserţiune foarte improbabilă."[25] Problemă spinoasă pentru orice abordare raţionalistă a cunoaşterii.[26]

Parafrazându-l pe Kant, am putea spune că *Criticismul* este prea îngust pentru realitate şi prea larg pentru universalitatea şi necesitatea strictă a cunoaşterii pe care o dorea. *Critica* îşi asumă perspectiva transcendentală, adică subiectivă, lumea pentru mine, prin urmare, lumea experienţei *mele*. Din perspectiva evoluţiei ştiinţei şi a cunoaşterii lumea experienţei mele luată în această accepţiune exclude cosmologia şi fizica cuantică. Din această perspectivă transcendentalo-subiectivă era inevitabil ca el să nu ajungă la impasul *Dialecticii transcendentale* deoarece obiectul Ideilor este, prin definiţie, contradictoriu. Demersul său implică, din această perspectivă, pretenţia enunţării asupra calităţii sau determinării unui lucru care nu intră în cadrele experienţei

---

[22] Léon Brunschvicg, *L'expérience humaine et la causalité*, Paris, Alcan, 1922, p. 308.
[23] P. P. Negulescu, *Scrieri inedite*, I, *Problema cunoaşterii*, Editura Academiei, Bucureşti, 1969, p. 560.
[24] Anton Dumitriu, *Teoria logicii*, Editura Academiei RSR, Bucureşti, 1973, p. 196.
[25] Born Max, *Fizica în concepţia generaţiei mele*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1969, p. 334.
[26] Vezi, spre exemplu, experimentul de gândire al lui Descartes, celebrul *malin génie,* şi varianta sa mai modernă, *brain in a vat* (creierul din cuvă), propusă de Hilary Putnam (în *op. cit.*, cap. *Brains in a vat*, pp. 1-22).

mele, nici ca posibilitate, adică care depăşeşte aceste cadre. În termenii lui Kant: „când vorbesc despre obiecte în timp şi spaţiu, nu vorbesc despre lucruri în sine, deoarece despre acestea nu ştiu nimic, ci numai despre lucruri în lumea fenomenelor, adică despre experienţă ca un mod aparte de a cunoaşte obiectele, care este dat numai omului. […] Obiectele simţurilor există, prin urmare, numai în experienţă; a le atribui o existenţă de sine stătătoare, fără experienţă sau înaintea ei, este acelaşi lucru cu a-ţi închipui că experienţa este reală şi fără experienţă sau înaintea acesteia."[27] De aceea eu pot să îi atribui calităţi contrare, dar în acelaşi timp pot să demonstrez că nu îi pot aparţine deoarece nu au în realitate obiect. Nu conceptul este prea mare sau prea mic pentru aceste obiecte, cum vrea Kant, ci obiectul nu poate fi dat în experienţă, adică nu există (din moment ce a exista, din perspectivă transcendentală, înseamnă a fi dat în intuiţie) pentru a i se putea atribui vreun concept.[•]

Teoria kantiană a cunoaşterii, acceptată în această formă, fără niciun corectiv, exclude din câmpul cunoaşterii obiecte şi realităţi care fac astăzi obiectul unor ştiinţe exacte. Dar această situaţie poate fi evitată datorită acestei oscilaţii a gândirii kantiene între cele două perspective. Aceasta ar implica o mutaţie a perspectivei, de la transcendentalul subiectiv spre o metodă transcendental obiectivă, care încorporează şi supoziţiile extra-transcendentale (există universul, există lume sub-atomică cu determinări proprii, pe care le-am putea afla indirect, există o realitate independentă de subiect) ale ştiinţei empirice. Ştiinţa nu se poate face în totalitate din raţiune aşa cum cere perspectiva transcendentală. Experienţa mea nu este neapărat măsura experienţei lumii. Cunoaşterea umană ni se pare că este imposibilă în absenţa unor presupoziţii ontologice fundamentale.

Prezenţa simultană a celor două perspective poate fi evidenţiată la fel de bine şi în cadrul concepţiei kantiene asupra spaţiului şi timpului, în special asupra semnificaţiilor diferite pe care le primesc acestea pe parcursul expunerii.

3. SENSIBILITATE ŞI INTUIŢIE

Nu poţi să construieşti o casă sau un pod
fără să foloseşti o schelărie care, bineînţeles,
nu face parte din construcţia propriu-zisă
A. Einstein

Dacă rezumăm concepţia kantiană asupra spaţiului şi timpului, aşa cum rezultă ea din lucrările care îi sunt consacrate, se evidenţiază cinci teze principale[28]:

---

[27] Immanuel Kant, *Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va putea înfăţişa drept ştiinţă*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1987, p. 144.

[•] După cum vom vedea, această situaţie paradoxală, poate fi evitată în cadrul sistemului kantian, dacă luăm în considerare distincţia ce se poate face între sensurile experienţei, aşa cum este ea utilizată în *Critică.*

[28] v. Jean-Louis Vieillard-Baron, *Problema timpului,* Editura Paideia, 2000, p. 58.

1) idealitatea transcendentală a timpului şi spaţiului; ele nu sunt proprietăţi ale obiectelor, nu au deci o realitate obiectivă, ci o realitate ideală, rezultată din subiectivitatea transcendentală;

2) timpul şi spaţiul sunt concepute ca forme ale intuiţiei pure; adică cele două cadre ale receptivităţii sensibile, prin urmare pasive;

3) timpul este condiţia posibilităţii tuturor fenomenelor, interne şi externe, pe când spaţiul nu este decât condiţia posibilităţii fenomenelor externe; nu există obiect al experienţei care să nu fie supus condiţiei timpului;

4) pentru că spaţiul geometric oferă cunoştinţe sintetice fără să datoreze nimic niciunui conţinut sensibil particular; înseamnă că el nu este posibil decât pentru că spaţiul este o formă *a priori* a intuiţiei sensibile, o formă subiectivă;

5) receptivităţii sensibile, adică pasivităţii intuiţiei, i se opune spontaneitatea intelectului, prin urmare simţurile noastre nu sunt creative, ci receptoare a realităţii; intuiţia sensibilă umană, marcată de finitudinea omului, nu este *intuitus originarus*, ci *intuitus derivativus*.

Dacă urmărim însă argumentarea naturii specifice a intuiţiilor, aşa cum este ea dată în cadrul *Esteticii*, se poate uşor observa că, de fapt, ea nu se sprijină de fapt decât pe argumente subiective şi psihologice.

În primul rând, se susţine faptul că numai dacă există intuiţii *a priori* pot fi posibile judecăţile sintetice *a priori* ale geometriei. „Cu judecăţile geometrice pot fi cunoscute sintetic *a priori* şi cu certitudine apodictică, eu întreb: de unde luaţi astfel de judecăţi şi pe ce se întemeiază intelectul vostru pentru a ajunge la astfel de adevăruri absolut necesare şi universal valabile?”[29] Dar dacă nu există astfel de judecăţi, adică în cazul în care judecăţile geometriei nu sunt sintetico-*a priori*, atunci întreaga problemă devine fără sens. Pe de altă parte, dacă există, avem cel puţin trei cazuri posibile: există spaţiu independent de lucruri şi atunci e în afara noastră, este funcţie a sensibilităţii şi atunci nu sunt intuiţii pure, sau ambele. Ultima dintre variante capătă din ce în ce mai mulţi adepţi în cadrul paradigmei ştiinţifice contemporane.

În al doilea rând, se susţine faptul că noi nu ne-am putea reprezenta sau imagina cutare sau cutare lucru decât într-un anume fel, deci acel ceva trebuie să existe astfel şi să aibă caracteristicile respective; la fel cum nu pot cunoaşte decât spaţiul intuiţiei mele înseamnă că el diferă de spaţiul exterior (dacă ar exista); ceea ce este un argument mai mult psihologic şi care nu este nici măcar valid. Aminteşte foarte mult de eroarea omului mascat atribuită de unii comentatori lui Descartes. Faptul că eu nu pot cunoaşte decât spaţiul şi timpul ca intuiţii nu înseamnă că ele nu pot exista şi în realitate. Ceea ce se argumentează, de fapt, este doar aceea că aşa trebuie să fie lucrul pentru noi şi nu că aşa trebuie să fie în realitate.

Mai mult, în argumentarea caracterului subiectiv *a priori* a spaţiului şi timpului, dovezile nu provin decât din partea spaţiului, nu şi a timpului. Faptul că

[29] I. Kant, *Critica raţiunii pure*, p. 84.

pe baza spaţiului se va stabili că spaţiul şi timpul trebuie să fie condiţii subiective ale intuiţiei noastre, se poate uşor explica prin caracteristica reprezentativităţii pe care o are spaţiul. Dacă şi spaţiul ce pare a fi în faţa noastră este de fapt în noi – este forma cunoaşterii noastre a fenomenelor –, cu atât mai mult timpul, care nu este reprezentabil, va fi de asemenea o astfel de formă internă. Dar atunci când se arată că spaţiul este intuiţie formală ca şi timpul, se spune că „unitatea spaţiului (ca şi a timpului) este dată de faptul că spaţiul este el însuşi o intuiţie pură şi unică; această unitate presupune o sinteză"[30], sau „astfel se înţelege că unitatea reprezentării date de spaţiu ca intuiţie formală vine de la legătura sau sinteza dată într-o conştiinţă originară."[31] Numai că la Kant, sinteza presupune *întotdeauna* timpul. Cu alte cuvinte, însăşi unitatea reprezentării date de spaţiu ca intuiţie formală pare a presupune timpul. Dar aceasta nu înseamnă elucidarea caracterelor timpului ca intuiţie *a priori*. Referindu-se la *Deducţia subiectivă* din prima ediţie, J. Havet arată că ea „nu ne oferă deci nicio soluţie veritabilă: la capitolul timp, ea se rezumă la o simplă constatare empirică: deoarece caracterul întotdeauna succesiv al diversului se bazează pe faptul că timpul este forma simţului intern, care la rândul său este fondat pe succesiunea modificărilor eului."[32]

Mai mult, spaţiul, ca şi timpul, va prezenta accepţiuni diferite, în funcţie de perspectiva din care este analizat, atât în diversele perioade ale elaborării concepţiei asupra cunoaşterii, cât şi pe parcursul *Criticii*, trecerea de la o concepţie la alta făcându-se fără vreo precizare explicită. „Spaţiul poate fi considerat ca formă a intuiţiei, ca intuiţie formală şi ca Idee a Raţiunii."[33] Limitându-ne la concepţia expusă în *Critică,* se poate observa că teoria kantiană a spaţiului, ascunde trei variante de spaţiu, în funcţie de necesităţile demonstraţiei. În primul rând, spaţiul are o natură necesară, intuitivă; el nu este generat de o sinteză, ci este dat temporal anterior experienţei. În al doilea rând, spaţiul are o natură necesară intuitivă; nu e produs de o sinteză ci este dat cu ocazia experienţei. Aceste prime două concepţii aparţin *Esteticii* fără a se face diferenţă între ele, în ambele spaţiul apărând ca dat, ca un întreg infinit. În al treilea rând, spaţiul este produs printr-o sinteză a părţilor, începând *cu* materiile simţurilor şi nu doar *cu ocazia* aprehensiunii noastre a acestor materii. Acesta este spaţiul *Analiticii*.[34]

Întrebarea care se pune este dacă avem de a face cu trei spaţii, sau este unul şi acelaşi? La aceasta Jean-Louis Vieillard-Baron consideră a doua variantă ca fiind cea adevărată. „Răspunsul pare a fi că acelaşi spaţiu non-empiric, deci *a priori*, fundamentează unitatea experienţei sensibile, a cunoaşterii matematice şi a

---

[30] *Ibidem,* p. 63.
[31] *Ibidem,* p. 64.
[32] Jaques Havet, *Kant et le problème du temps*, Gallimard, Paris, 1947, p. 41.
[33] Jean-Louis Vieillard-Baron, *op. cit*., p. 65.
[34] v. Christopher B. Garnett jr., *The Kantian Philosophy of Space*, Columbia University Press, New York, 1939, cap. IX.

cunoaşterii fizice. Ca formă a intuiţiei, spaţiul are o necesitate şi o universalitate absolute; fiind absolut necesar şi universal, el devine pentru cunoaşterea fizică spaţiul absolut, ca regulă a tuturor mişcărilor empirice, considerate ca relative."[35] Situaţie care face extrem de dificilă obţinerea unei concepţii sintetice asupra acestei intuiţii.

În aceeaşi măsură, polimorfia timpului este izbitoare pe parcursul *Criticii*. „Timpul intervine în toate articulaţiile acestui sistem în aparenţă coerent şi complet; el este de fiecare dată invocat pentru a da o soluţie unor probleme care se pun în cursul expunerii, dar niciodată nu este examinat în el însuşi, de o manieră dezinteresată."[36] În general, orice filosofie intelectualistă este destul de repede obligată să găsească mediatori; în kantianism timpul este cel care se relevă ca mediator universal. În *Estetică* timpul nu este decât o formă a sensibilităţii precum spaţiul, un mediator între spirit şi lucru, mod de apariţie a diversului. *Analitica* însă îl prezintă ca un mediator între sensibilitate şi intelect şi în această calitate el participă la caracterizarea naturii bastarde a imaginaţiei nici spontaneitate, nici receptivitate. „Aşadar timpul se interiorizează în cursul dezvoltării, dar definiţia sa ca formă a sensibilităţii nu este niciodată explicit abandonată. Aceste aspecte diferite nu sunt niciodată justificate printr-o analiză directă care să-i fundamenteze pluralitatea; el apare ca o realitate echivocă ce nu-şi poate îndeplini funcţiile sale diverse în virtutea ambiguităţii definiţiei sale."[37]

O altă problemă o ridică propoziţiile cu numărul patru din expunerile metafizice ale conceptelor de spaţiu şi timp. Spaţiul şi timpul ca intuiţii pure sunt reprezentate ca infinite. „Spaţiul este reprezentat ca o mărime infinită dată." Numai că aici intervine o problemă, şi anume, ne trezim în faţa unui cerc vicios. Potrivit concepţiei kantiene, noi nu putem să ne „reprezentăm" o mărime infinită, pentru că „părţile însele şi orice mărime a unui obiect pot fi reprezentate numai prin limitare". De aceea nu poate fi vorba de reprezentare, ci mai mult de o *considerare a spaţiului ca fiind infinit*. „Trebuie să gândim, ce-i drept, orice concept ca o reprezentare care e conţinută într-o mulţime infinită de diferite reprezentări posibile (ca nota lor comună), prin urmare le cuprinde *sub sine*; dar niciun concept, ca atare, nu poate fi gândit astfel ca şi când ar conţine *în sine* o mulţime infinită de reprezentări. Cu toate acestea, spaţiul *e gândit* (s.n.) în acest fel (căci toate părţile spaţiului sunt simultane în infinit)."[38] De unde ar rezulta, potrivit lui Kant, că reprezentarea originară de spaţiu este intuiţie *a priori* şi nu concept.

Paton consideră că această situaţie s-ar datora faptului că I. Kant utilizează acelaşi termen pentru a desemna spaţiul şi spaţialitatea. În consecinţă: „Kant nu neagă că noi avem un concept al spaţialităţii, un concept al caracteristicilor sau «trăsăturilor» (marks) comune pentru toate tipurile diferite de spaţii sau, aşa cum

---

[35] *Ibidem*, pp. 65-66.
[36] Jaques Havet, *op. cit.*, p. 11.
[37] *Ibidem*.
[38] I. Kant, *Critica raţiunii pure*, p. 75.

îl numeşte «un concept *universal* al spaţiului în general». Argumentul lui pare a fi că (1) o trăsătură comună a multelor spaţii diferite este aceea că ele sunt în mod necesar limitate; şi că (2) în consecinţă conceptul nostru de spaţialitate este derivat din intuiţia noastră imediată a spaţiilor ca necesar limitate. Intuiţia spaţiilor ca necesar limitate presupune o intuiţie pură a unui spaţiu atotcuprinzător. Prin urmare, conceptul nostru de spaţialitate presupune o intuiţie pură a unui spaţiu atotcuprinzător. Cu alte cuvinte, o intuiţie pură a spaţiului trebuie să fie la baza tuturor conceptelor noastre ale spaţialităţii."[39]

Această interpretare este criticată de Garnett, care consideră că spaţialitatea nu intervine deloc în concepţia kantiană a spaţiului. În acest caz, spune el, se confundă „conceperea cu *conceptus*. Dacă fiecare reprezentare devine un concept în virtutea faptului că, în mod eficace sau nu, îl supunem testelor conceptuale prin căutarea individualelor cu trăsături comune pentru a le subsuma sub un termen general atunci, într-adevăr, spaţiu sau Petru sau oricare alt termen singular va fi un concept, în ciuda faptului că natura sa este total diferită de asemenea concepte ca «om»."[40] Considerăm că spaţialitatea trebuie considerată ca fiind altceva decât spaţiul şi acceptată, chiar dacă dintr-o altă perspectivă, pentru ca teoria kantiană a spaţiului şi timpului să nu eşueze în idealism subiectiv.

Revenind la argumentarea kantiană, ni se pare că aceasta ar însemna ca eu să consider spaţiul ca fiind anterior experienţei, ca nefiind sensibil, ci doar conceptibil şi fiind dat ca infinit (formă a intuiţiei *a priori*), de unde să deduc imposibilitatea sa de a fi concept discursiv, şi îmi rezultă de aici că spaţiul este intuiţie pură. Aici Kant face aceeaşi eroare ca şi mai târziu Cantor când va dori să argumenteze existenţa mulţimilor nenumărabile, considerând o formă a infinitului actual ca dată, fără a vedea mai înainte dacă acest lucru este posibil. Heidegger încearcă să rezolve această problemă, considerând infinitatea într-un sens mai mult intensiv. „Că spaţiul este o mărime nu vrea să însemne decât că o asemenea sau o asemenea cantitate de întindere, şi o mărime infinită nu semnifică o cantitate de întindere non finită: «mărimea» vizează aici acea existenţă-mărime (être-grand) care face posibile cantităţile de întindere particulare («părţile» quantités). […]

A numi infinită această mărime nu înseamnă deci că spaţiul diferă de părţile individuale şi determinate prin gradul şi bogăţia compoziţiei sale, ci că el este infinit diferit, altfel spus esenţial. El precede toate părţile ca o totalitate unică în care ele pot fi circumscrise. Această totalitate nu posedă, ca universalitatea conceptului, pluralitatea indivizilor «sub sine», ci ea conţine părţile sale întotdeauna ca deja co-intuite; astfel încât această pură intuiţie a totalităţii poate în fiecare moment să dea «părţile»."[41] Deşi oferă o perspectivă interesantă, această interpretare nu este în măsură să întemeieze spaţiul infinit extensiv al matematicii,

[39] Herbert J. Paton, *Kant's Methaphysic of Experience*, London, 1936, vol. I, p. 116.
[40] Christopher B. Garnett jr., *op. cit.*, p. 189.
[41] Martin Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, Gallimard, 1953, pp. 105-106.

aşa cum considera Kant că o face spaţiul *Esteticii*. În logica sistemului kantian spaţiul, ca intuiţie pură, trebuie să fie în extensiune o mărime infinită, pentru a putea întemeia spaţiul geometriei. În ceea ce ne priveşte, considerăm că spaţiul ca intuiţie *infinită* rămâne la Kant un postulat metafizic nedemonstrat, deoarece încercarea sa de argumentare este circulară. Iar aceasta este în fond problema întregului demers iniţiat în *Critică*: posibilitatea analizei condiţiilor cunoaşterii, în forma pe care a vrut el să o facă. Dacă raţiunea poate să se controleze pe ea însăşi şi să-şi verifice singură capacitatea ei de cunoaştere fără a ajunge la concluzii sceptice sau afirmaţii dogmatice. Dacă pentru o evaluare *obiectivă*, ea nu ar avea nevoie de o altă cale, de o altă facultate. În afara unei facultăţi care să controleze mijlocul de cunoaştere, care să fie în contact cu „realitatea" (orice s-ar înţelege prin aceasta) şi să corecteze erorile, întregul demers nu poate fi, în cel mai bun caz, decât dogmatic, şi presupune un cerc vicios.

Această problemă de nivel general a *Criticii* se răsfrânge în mod specific asupra concepţiei sale asupra spaţiului şi timpului ca intuiţii. Astfel, „dacă avem în vedere intuiţia, atunci trebuie să subliniem, în concordanţă cu spiritul filosofiei critice, că aceasta nu poate fi decât sensibilă, intuiţia nefiind altceva decât reprezentarea care ia naştere în urma afectării organelor noastre de simţ. Or, dacă este pură, atunci ea va exclude, din capul locului, orice amestec senzorial. În consecinţă, ori este intuiţie şi atunci va avea în mod obligatoriu un conţinut senzorial, ori va fi pură, dar în acest caz nu poate fi nicidecum vorba de intuiţie."[42] Dar dacă spaţiul este intuiţie, iar intuiţia „are loc numai dacă ne este dat obiectul"[43] rezultă că trebuie să fie o intuiţie care are un obiect în afara noastră. Altfel, „dacă suprimăm subiectul nostru sau chiar numai natura subiectivă a simţurilor în genere dispar orice proprietăţi, orice raporturi ale obiectelor în spaţiu şi timp, ba chiar spaţiul şi timpul însele."[44] Prin urmare, spaţiul, pentru a fi intuiţie pură care reprezintă fundamentul tuturor lucrurilor şi conţine deci şi toate lucrurile cu raporturile lor spaţiale concrete, trebuie să fie spaţiul newtonian, absolut deloc kantian, realitate omogenă continuă, infinită, dar în acest caz trebuie să fie în afara noastră.

Valabilitatea spaţiului cotidian din perspectiva *Criticii* este postulată pentru orice teorie fizică. Dar aceasta trebuie să se bazeze pe afirmaţia din *Disertaţie*, conform căreia, „legile sensibilităţii vor fi legile naturii în măsura în care natura poate cădea sub simţuri."[45] Afirmaţie ce lasă deschisă posibilitatea ca natura, în măsura în care *nu* este accesibilă simţurilor, să se supună altor legi de structură. Dar acest fapt implică recunoaşterea unor presupoziţii empirice implicite

---

[42] N. N. Bobică, *op. cit.*, p. 185.
[43] I. Kant, *Critica raţiunii pure*, p. 71.
[44] *Ibidem*, p. 87.
[45] I. Kant, *Despre forma şi principiile lumii sensibile şi ale celei inteligibile*, Tipografia "Bucovinei", Bucureşti, 1936, p. 101.

caracteristice perspectivei *obiect(iv)-ontologice*, pe care Kant se străduieşte din răsputeri să o exileze din *Critică*.

O altă problemă o constituie posibilitatea de acces, de cunoaştere a intuiţiilor de spaţiu şi timp, aşa cum o concepea Kant. În *Estetică* el spune: „Numesc *pure* (în sens transcendental) toate reprezentările în care nu se găseşte nimic care să aparţină senzaţiei. Prin urmare, forma pură a intuiţiilor sensibile în genere se va găsi *a priori* în simţire, în care tot diversul fenomenelor este intuit în anumite raporturi. Această formă pură a sensibilităţii se va numi şi ea *intuiţie pură*."[46] Iar în *Logică*, va preciza: „intuiţia pură conţine numai forma sub care ceva este intuit, iar conceptul pur numai forma unui obiect în genere."[47] Şi mai mult, „spaţiul şi timpul sunt reprezentate în ele *a priori* nu numai ca *forme* ale intuiţiei sensibile, ci chiar ca *intuiţii* (care conţin un divers)."[48] Este deschisă astfel posibilitatea ca spaţiul şi timpul să poată fi percepute în stare pură, fără amestec din partea materialului senzorial, pentru a putea furniza diversul *omogen* necesar judecăţilor sintetice *a priori* ale matematicii şi fizicii pure. La fel cum, această viziune ar permite şi fiinţarea lor independente de suportul material, ca simple disponibilităţi ale receptivităţii noastre.

„A intui semnifică: a primi ceea ce se oferă. Intuiţia pură se dă ea însăşi, în actul receptiv, ca ceva ce este susceptibil de a fi primit."[49] Dar acest fapt ar implica existenţa, sau posibilitatea de percepere/reprezentare a spaţiului şi timpului vid. Ceea ce vine în contradicţie cu cele susţinute în continuare. Un spaţiu şi un timp vid nu pot exista deoarece nu s-ar mai putea susţine *continuitatea* permanentă a şi între fenomenele ce alcătuiesc lumea. Or, pe ideea de continuitate vor fi întemeiate în *Analitică* categoriile substanţei şi cauzalităţii. Şi chiar dacă am accepta existenţa unui spaţiu şi timp vid (variantă acceptabilă doar din perspectiva interpretării *obiect(iv)-ontologice*) percepţia lui ar fi imposibilă.

În această problemă, putem reţine o interpretare bazată pe existenţa unei diferenţe dintre spaţiul *Esteticii* şi cel al *Analiticii*. Astfel, spaţiul este *logic* anterior experienţei şi *produs* de sinteza intelectului dar *contemplat* apoi ca obiect, după ce a fost generat, el se va prezenta ca diferit. „Odată ce întregul a fost creat părţile sunt în el ca limitaţii, dar în procesul aprehensiunii părţile sunt date ca determinând întregul. Argumentele *Esteticii* vor fi valabile pentru spaţiu după ce a fost generat; cele ale *Analiticii* se referă la natura sa aşa cum noi o construim."[50] Numai că această distincţie dacă pare valabilă la nivelul arhitectonicii cunoaşterii, de fapt ea nu se poate susţine din perspectiva concepţiei kantiene asupra cunoaşterii. Deoarece dacă există o sinteză care ar sta la baza producerii spaţiului, aşa cum cere

[46] I. Kant, *Critica raţiunii pure*, p. 72.
[47] *Ibidem*, p. 95.
[48] *Ibidem*, p. 154.
[49] Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 229.
[50] Christopher B. Garnett jr., *op. cit.*, p. 229.

Analitica, atunci apare problema, pe care el o omite, a naturii elementelor de la care o asemenea sinteză poate să înceapă. Pentru că sinteza fie trebuie să înceapă cu diversitatea senzorială, caz în care este precedată şi determinată de acest divers, fie trebuie să înceapă chiar cu lucrul pe care trebuie să îl producă, anume, spaţiul, ceea ce ar veni în contradicţie cu concepţia *Esteticii*. Pentru că mintea umană nu este capabilă de intuiţie intelectuală, sinteza oricărui obiect, nu poate fi făcută decât în spaţiu şi timp (sau sub categorie, dar această variantă iese din discuţie deoarece în acest caz avem de a face cu intuiţia şi nu cu conceptul de spaţiu) şi ea va fi şi cea care va produce şi spaţiul şi timpul. Astfel că sinteza nu va putea produce spaţiul decât într-un singur caz, dacă este conformă condiţiilor simţurilor. Despre orice altă sinteză nu vom putea avea niciodată cunoaştere.

În acelaşi timp, sinteza pe care el o presupune a sta la baza intuiţiei spaţiului, nu se poate susţine atâta timp cât aceasta este complet izolată de realitate. „Fie spaţiul este anterior din punct de vedere temporal diversităţii simţurilor – caz în care, el nu este determinat de niciun fel de sinteză;• fie spaţiul este determinat de o sinteză care începe anterior existenţei diversităţii simţurilor.•• Fie spaţiul are o natură necesară ca dată, fie rămâne posibilitatea de a avea o natură contingentă ca derivată. Fie întregul spaţiului determină părţile – caz în care, nu există nicio sinteză care să înceapă cu părţile; fie părţile preced întregul, iar întregul este determinat de sinteza lor.”[51]

Aceste concepţii dihotomice sunt rezultatul atitudinii oscilante pe care a avut-o Kant, între cele două perspective: cea *obiect(iv)-gnoseologică* şi cea *obiect(iv)-ontologică*. Cei drept, supoziţiile celor două poziţii diferă extrem de puţin, şi de aceea este posibil ca el să nu fi realizat că, de fapt, avem de a face cu două poziţii care implică nişte supoziţii de bază contradictorii. Cele două perspective mai degrabă se aseamănă decât se deosebesc. Dacă una se poziţionează în interioritatea subiectului cunoscător abordând procesul cunoaşterii dintr-o viziune internalistă, cealaltă pleacă de a existenţa actului de cunoaştere ca relaţie între un subiect cunoscător şi un obiect de cunoscut. Una percepe cunoaşterea din interior din perspectiva actului cognitiv individual, cealaltă analizează procesul de cunoaştere statuându-şi cumva o poziţie privilegiată, din afară. Una pleacă de la „Eu gândesc” al subiectului şi vizează recuperarea referenţialului, a obiectului actului de cunoaştere, cealaltă porneşte de la actul de cunoaştere şi încearcă să stabilească natura legăturii între subiectul şi obiectul gnoseologic. Perspectiva *obiect(iv)-gnoseologică* pleacă de la subiect spre obiect, iar cea *obiect(iv)-ontologică* dinspre obiect şi subiect spre relaţia dintre ei. Dacă perspectivei *obiect(iv)-gnoseologice* i s-ar fi opus realismul naiv, care porneşte din sens invers, de la obiect spre subiectul cunoaşterii, opoziţia ar fi fost evidentă. Pe când în cazul nostru, diferenţele sunt mai degrabă graduale decât

---

• Spaţiul *Esteticii*.

•• Spaţiul *Analiticii*.

[51] Christopher B. Garnett jr., *op. cit.*, p. 232.

contradictorii. Iar scala de măsură o constituie cea care are drept minim şi maxim gnoseologicul şi ontologicul. De aceea o anumită presupoziţie empirică (sau ontologică) este considerată ilicită (sau cel puţin problematică) în cadrul primeia, pe când se încadrează perfect în criteriile celei de a doua. O formă a acestui tip de raţionare o putem găsi astăzi sub numele de realism intern. Internalismul sau realismul intern ca şi metoda transcendentală pe care o preconiza Kant, vizează *precondiţiile* pentru *a gândi despre, a reprezenta, a se referi la* etc. Iar aceasta se realizează „*nu* cercetând semnificaţia acestor cuvinte sau fraze (cum ar face un lingvist, de exemplu) ci *raţionând a priori*. Nu în vechiul sens «absolut» (atâta timp cât nu considerăm magica teorie a referinţei ca fiind *a priori* greşită), ci examinând ce este *rezonabil* posibil *asumând* anumite premise generale sau făcând anumite presupuneri teoretice foarte largi. O asemenea procedură nu este nici «empirică» nici chiar «a priori» dar are elemente din ambele moduri de cercetare."[52] Marea problemă a metodei transcendentale vizată de Kant, cea pe care am numit-o *obiect(iv)-gnoseologică,* rămâne aceea că cercetarea precondiţiilor ce fac posibilă cunoaşterea nu se poate realiza independent de *orice* presupunere empirică.

4. INTELECT ŞI CATEGORIE

Cunoaşterea existenţei unor limite ale cunoaşterii conţine o contradicţie.
Căci dacă ştim ceva despre aceste limite, aceasta înseamnă că le-am depăşit
G. W. F. Hegel

Intenţia lui Kant a fost de a da o întemeiere absolută cunoaşterii ştiinţifice. Pentru aceasta el a plecat de la analiza modului nostru de cunoaştere. Universalitatea şi necesitatea strictă a legilor ştiinţei nu se pot întemeia pe experienţă care este schimbătoare, prin urmare ele nu îşi pot avea originea decât în celălalt participant în procesul cunoaşterii, omul. Dar tradiţional se consideră că o raportare la individ implică subiectivitatea. Cum poate fi depăşită această dilemă? Experienţa îmi este mereu străină şi imprevizibilă, deci numai dinspre subiect trebuie căutată soluţia. Cum poate însă subiectivitatea umană să întemeieze experienţa? Numai dacă experienţa este reconsiderată şi nu mai există prin ea însăşi, ci numai prin individ, mai exact prin capacitatea sa organizatoare. Cu alte cuvinte nu mai există experienţă în absenţa individului, sau mai bine zis experienţa nu poate fi decât după chipul şi asemănarea omului. Obiectivul nu mai înseamnă opusul subiectivului, ci din contra, conform subiectivului, un subiectiv imanent, imuabil, specific naturii umane. Obiectivitatea va fi dată de structurile neschimbătoare ale subiectului cunoscător.[53] „Aceasta este celebra «revoluţie copernicană» a lui Immanuel

---

[52] Hilary Putnam, *op. cit.*, p. 16.
[53] v. Jules Vuillemin, *L'héritage kantiene et la révolution copernicienne*, Paris, Vrin, 1969, pp. 106-107.

Kant. Această analogie este extrem de fragilă, dacă avem în vedere faptul că revoluţia astronomică a avut drept consecinţă tocmai detronarea pământului omului din poziţia de centru în jurul căruia se învârte tot Universul, pe când revoluţia filosofică a determinat re-instaurarea omului ca pol central al cunoaşterii. Fapt care îndreptăţeşte mai degrabă numele de «contra-revoluţie anticopernicană».”[54]

Mai mult de atât, dacă analizăm prezentarea pe care o face Kant acestei „revoluţii”, se poate observa că lucrurile nu sunt deloc similare schimbării introduse în cosmologie de către Copernic. „Până acum se admitea că toată cunoaşterea noastră trebuie să se orienteze după obiecte (*Gegenstände*); [...] Să încercăm deci o dată, dacă n-am reuşi mai bine în problemele metafizice, presupunând că obiectele (*Gegenstände*)• trebuie să se orienteze după cunoaşterea noastră...”[55] „Într-adevăr, intenţia lui Kant este să arate că, în perspectiva clasică, aristotelică, cunoaşterea se orientează după obiecte ca lucruri în sine, în vreme ce, în propria sa viziune (răsturnată), obiectele ca fenomene determinate, iar nu ca lucruri în sine, se orientează după cunoaşterea noastră, altfel spus după modul nostru de reprezentare.” („reprezentarea noastră despre lucruri, aşa cum ne sunt date, nu se orientează după ele ca lucruri în sine, ci că aceste lucruri, ca fenomene, se orientează după modul nostru de reprezentare...)”[56] „De aici urmează însă că nu se poate vorbi de o veritabilă răsturnare de perspectivă, deoarece în ambele viziuni, lucrurile în sine rămân «fixe» şi cunoaşterea se învârte în jurul lor, cu deosebirea că, în viziunea kantiană, noi nu le putem cunoaşte, deoarece între ele şi intelect se interpun obiectele empirice, ce constituie propriile noastre constructe.”[57] După cum se poate uşor observa, aceste consideraţii sunt adevărate doar dacă ne poziţionăm în perspectiva *obiect(iv)-ontologică*, dar care nu reflectă intenţia originară a lui Kant.

În acelaşi timp, versiunea kantiană a revoluţiei copernicane implică şi un al doilea înţeles inerent, chiar mai interesant, înţeles care evidenţiază o ambivalenţă în atitudinea filosofului german faţă de aceasta. Aceasta pentru că revoluţia copernicană kantiană este menită să rezolve o problemă umană născută de revoluţia lui Copernic. Acesta „îl lipsea pe om de poziţia sa centrală în cadrul universului fizic. Revoluţia copernicană a lui Kant îndepărtează consecinţele dureroase ale acestei deposedări. Ele demonstrează nu doar că amplasarea noastră în univers e irelevantă, ci şi că, într-un sens, se poate foarte bine spune că universul se învârteşte în jurul nostru, deoarece noi suntem cei care producem, cel puţin în parte, ordinea în care ne găsim. Noi suntem aceia care creăm cunoaşterea noastră despre el. Noi suntem descoperitorii, iar descoperirea este o artă creatoare.”[58]

---

[54] Bertrand Russell, *Human Knowledge, its Scope and Limits*, London, 1948, p. 9.

• Tradus, după cum bine observă Călin Candiescu, în mod necorespunzător, în ediţia română prin lucruri.

[55] I. Kant, *Critica raţiunii pure*, p. 33.

[56] *Ibidem*, p. 35.

[57] Călin Candiescu, *op. cit.*, p. 26.

[58] Karl Popper, *Conjecturi şi infirmări*, Editura TREI, 2001, p. 238.

Astfel, revoluţia copernicană a lui Kant reprezintă mai degrabă o contrarevoluţie din moment ce centrează investigaţia filosofică pe subiectivitate, punând între paranteze, în ceea ce priveşte problema adevărului, relaţia dintre reprezentare şi lucru în sine. Doar privită din perspectiva reprezentării, revoluţia kantiană constă în a pune problema adevărului nu între subiect şi obiect (lucru în sine), ci între subiect şi reprezentările lui.[59] Se poate observa astfel un dezechilibru între cele două demersuri „revoluţionare".

Din această perspectivă, demersul kantian nu poate fi considerat la acelaşi nivel cu nicio întreprindere de aceeaşi natură anterioară lui. *Revoluţia copernicană* kantiană înseamnă că „orice cunoaştere nu e *ontică,* ci acolo unde o astfel de cunoaştere e dată, ea nu e posibilă decât printr-o cunoaştere *ontologică*."[60] Prin urmare, „*Critica raţiunii pure* nu este o teorie a cunoaşterii ontice (experienţei) ci a cunoaşterii *ontologice*."[61] Acest fapt nu înseamnă că I. Kant a susţinut că o conştiinţă mărginită *construieşte* lumea reală, în sensul că deformează în închipuire o lume reală care ar fi preexistentă. Nu ştim, spune Kant, cum este lumea în sine, dar «pentru noi» ea este *aşa*. „Când spunem deci că simţurile ne reprezintă lucrurile *aşa cum apar*, iar intelectul *aşa cum sunt*, expresia din urmă trebuie luată nu în sens transcendental, ci numai în sens empiric, anume cum trebuie reprezentate ca obiecte ale experienţei în înlănţuirea universală a fenomenelor şi nu după ceea ce pot fi ele independent de relaţia cu experienţa posibilă şi prin urmare cu simţurile în genere, deci ca obiecte ale intelectului pur."[62] Dacă transcendentul este un ontic dincolo de obiect, transcendentalul va constitui o ontologie. *A cunoaşte înseamnă înainte de toate a intui*. Dar intuiţiile singure nu pot da o cunoaştere, mai este nevoie şi de aportul intelectului. „Intuiţia finită, ca intuiţie ce are nevoie să fie determinată este subordonată intelectului. Acesta din urmă nu numai că participă la finitudinea intuiţiei ci ea se răsfrânge şi asupra lui însăşi, cu atât mai mult cu cât el este lipsit de caracterul nemijlocit al intuiţiei finite."[63] Cu alte cuvinte, nici intuiţiile fără concepte şi nici conceptele fără intuiţii nu pot da cunoaştere. „Intuiţia şi conceptele constituie deci elementele întregii noastre cunoaşteri, astfel că nici conceptele fără o intuiţie care să le corespundă într-un mod oarecare, nici intuiţia fără concepte nu pot da cunoaştere."[64]

Intuiţia finită, pentru a fi o cunoaştere, are nevoie să-şi determine în mod constant obiectul. Dar ea este receptivitate pură, este pasivă, în concluzie are nevoie de spontaneitatea intelectului pentru a ajunge la cunoaştere. Iar intuiţia

---

[59] v. Alain Renaut, *Kant aujourd'hui*, Aubier, Paris, 1997, cap. *L'interogation transcendantale,* pp. 68-72.
[60] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 73.
[61] *Ibidem*, p. 77.
[62] I. Kant, *Critica raţiunii pure,* p. 253.
[63] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 90.
[64] I. Kant, *op. cit*., p. 95.

finită, în măsura în care necesită să fie determinată, este ordonată de intelect. „Gândirea nu există doar lângă şi «în plus» faţă de intuiţie, ea va fi, prin structura sa internă, cea pe care intuiţia în primul rând şi constant se sprijină."[65] Iar această conlucrare este posibilă datorită afinităţii dintre ele, care permite reunirea lor, afinitate dată de faptul că amândouă se sprijină pe reprezentare în general. „Reprezentarea are aici în primul rând sensul larg şi formal după care ceva indică, anunţă, prezintă un altceva."[66] Ceea ce înseamnă că înţeleasă ca percepţie obiectivă, cunoaşterea este un act de reprezentare. Dar dacă obiectele, respectiv fenomenele sunt reprezentări obiective (adică cunoştinţe) şi, în acelaşi timp, şi produse ale subiectului, cum mai este posibilă distincţia dintre reprezentare şi ceea ce este reprezentat? „Raţionamentul kantian implică frecvent această distincţie (i. e. relaţia în care stă reprezentarea cu ceea ce este reprezentat) şi totuşi vorbeşte şi argumentează constant de parcă aceasta ar fi inexistentă."[67] Iar această ambiguitate, are la bază aceeaşi oscilaţie a gândirii kantiene între cele două perspective, pe care le consideră, de fapt identice.

Un alt punct sensibil al teoriei kantiene, după cum am văzut, îl constituie relaţia dintre intelect şi intuiţie. „Conceptele pure ale intelectului sunt, în comparaţie cu intuiţiile empirice (ba chiar, în genere, cu cele sensibile), cu totul *eterogene* şi nu pot fi niciodată găsite în vreo intuiţie. Cum este deci posibilă *subsumţiunea* acestor intuiţii sub aceste concepte şi, prin urmare, *aplicarea* categoriei la fenomene"?[68] Este nevoie de un al treilea termen care să fie omogen pe de o parte cu categoria, pe de altă parte cu fenomenul care să facă posibilă aplicarea celui dintâi la cel din urmă, iar acest termen mediu va fi *schema transcendentală.* Iar ea nu este imagine ci „schema nu este totdeauna decât un produs al imaginaţiei, dar întrucât sinteza celei din urmă n-are ca scop intuiţia particulară, ci numai unitatea în determinarea sensibilităţii."[69] Prin urmare cea de a treia facultate fundamentală prin care este posibilă cunoaşterea este imaginaţia. „*Imaginaţia* este facultatea de a ne reprezenta în intuiţie un obiect *în absenţa lui*."[70]

Numai că şi aici se observă o oscilaţie a gândului lui Kant. Atât în debutul cât şi în finalul *Criticii* sale, el spune explicit că, „cunoaşterea noastră provine din două izvoare fundamentale"[71], intuiţia şi intelectul, şi că determină împărţirea cercetării transcendentale în Estetica transcendentală şi în Logica transcendentală. Dar aceasta înseamnă, după expresia lui M. Heidegger, că „imaginaţia transcendentală este fără patrie."[72] Dar în cap. §14 *Trecerea la deducţia transcendentală a categoriilor*, el spune „Sunt trei izvoare originare (capacităţi sau facultăţi ale sufletului) care conţin condiţiile posibilităţii oricărei cunoaşteri şi care, la rândul lor, nu pot fi derivate din nicio altă facultate a simţirii, anume: *simţul*, *imaginaţia* şi *apercepţia*."[73]

---

[65] *Ibidem,* pp. 83-84.
[66] *Ibidem,* p. 84.
[67] N. Kemp Smith, *op. cit.,* p. VII.
[68] I. Kant, *Critica raţiunii pure,* p. 169.
[69] *Ibidem,* p. 171.
[70] *Ibidem,* p. 146.
[71] *Ibidem,* p. 95.
[72] Martin Heidegger, *op. cit.,* p. 194.
[73] I. Kant, *Critica raţiunii pure,* p. 124.

Iar aceasta, se poate uşor observa, se datorează abordării transcendentale care înlocuieşte relaţia clasică dintre obiectul empiric (cel care constituie obiectul cunoaşterii, deoarece lucrul în sine este incognoscibil) ca *manifestare* a lucrului în sine şi subiectul cunoscător, cu cea dintre obiectul empiric ca *produs* al senzaţiilor şi formelor apriorice şi subiect. Astfel obiectul cunoaşterii (obiectul empiric) nu „există" exterior subiectului urmând a fi cunoscut, prin intermediul celor două forme de cunoaştere specifice acestuia, sensibilitatea şi intelectul, ci se formează *în* intuiţie cu aportul intelectului. Cu alte cuvinte, problema spinoasă a paradigmei clasice a cunoaşterii care este raportul dintre subiect şi obiect, sau cum cunoaşte subiectul cu instrumente cognitive, obiectul material, se mută în interiorul subiectului, afectând relaţia dintre cele două forme eterogene de cunoaştere, sensibilitatea şi intelectul. De unde şi necesitatea găsirii intermediarului dintre cele două facultăţi, imaginaţia.

Soluţia pe care o propune Heidegger este că „originea intuiţiei şi gândirii pure, ca facultăţi transcendentale, rezidă în imaginaţia transcendentală ca facultate," fără a însemna că intuiţia şi intelectul ar fi un produs al imaginaţiei, ci din contra „structura acestor facultăţi se înrădăcinează în structura imaginaţiei transcendentale de aşa manieră încât cea din urmă nu ajunge ea însăşi să «imagineze» ceva decât prin unitatea sa structurală cu primele două."[74]

Nu considerăm că această soluţie rezolvă toate problemele, deoarece nu reuşeşte să fundeze într-adevăr orizontul obiectivităţii care „face posibilă orice distincţie între adevărul ontic şi aparenţa ontică". Aceasta deoarece spaţiul şi timpul sunt determinate în mod negativ. „Spaţiul şi timpul pure sunt «ceva» (quelque chose), dar ele nu sunt «obiecte»."[75] Dar în *Dialectică* el va spune: „spaţiul însuşi nu este nimic altceva decât reprezentare"[76], şi atunci, dacă şi orice cunoaştere este reprezentare, cum mai avem posibilitatea de a deosebi între ele? Această distincţie, aşa cum am văzut, nu se poate susţine din perspectiva *obiect(iv)-gnoseologică,* fiind necesară acceptarea postulatului existenţei lucrului în sine şi a afectării sensibilităţii în alt mod decât o fac reprezentările pur imaginare.

În schimb, perspectiva heideggeriană are avantajul de a explica legătura dintre intuiţie şi intelect şi de a lumina din direcţia intenţiei lui Kant procesul de instaurare a fundamentelor cunoaşterii. Prin perspectiva imaginaţiei transcendentale ca rădăcină a sensibilităţii şi intelectului,[77] „regresiunea instauratoare a fundamentului se deplasează în dimensiunea «posibilului», în dimensiunea a ceea ce face posibil. De

[74] Martin Heidegger, *op. cit.*, pp. 196-197.
[75] *Ibidem*, p. 202.
[76] I. Kant, *op. cit.*, p. 332.
[77] v. Martin Heidegger, *op. cit.*, pp. 199-213.

unde rezultă că imaginaţia transcendentală aşa cum a fost cunoscută până în prezent se transformă în final în «posibilităţi» mai originale astfel încât acelaşi nume de «imaginaţie» devine în mod fatal inadecvat."[78]

Această interpretare deschide o perspectivă nouă în cadrul *Criticii*. O interpretare mult apropiată de modul în care se construiesc astăzi teoriile ştiinţifice. Astăzi pe baza cunoştinţelor din domeniu se construiesc teorii matematice care ţintesc să explice Universul şi materia. Aceste teorii sunt construite, iniţial independent de experienţă. După crearea teoriei, urmează imaginarea experimentelor care să o verifice. La Kant „cunoaşterea matematică este o cunoaştere din *construirea conceptelor*. Dar a construi un concept înseamnă a prezenta *a priori* intuiţia care îi corespunde. Pentru construirea unui concept se cere deci o intuiţie *nonempirică*..."[79] După cum se ştie nucleul dur al teoriilor fizice din ziua de azi este format de corpul matematic. Iar la baza acestei construcţii va sta imaginaţia. „Astfel, eu construiesc un triunghi, în timp ce prezint obiectul corespunzător acestui concept fie prin simpla imaginaţie în intuiţia pură, fie după imaginaţie şi pe hârtie în intuiţia empirică, în ambele cazuri însă cu totul *a priori*, fără a-i împrumuta modelul din vreo experienţă oarecare."[80] Iar această construcţie a conceptului (a unei reprezentări generale), va exprima „în reprezentare valabilitatea generală pentru toate intuiţiile posibile care aparţin aceluiaşi concept."[81] Dacă ţinem cont de faptul că oricum ceea ce îmi reprezint este în concepţia kantiană, *lucrul pentru mine* adică fenomenul, şi nu lucrul în sine, adică aşa cum este el, putem renunţa la cerinţa reprezentabilităţii oricărui obiect de cunoscut. Aceasta cu atât mai mult cu cât am văzut la ce probleme ne conduce concepţia kantiană a cunoaşterii ca reprezentare (perceptivă). În acest caz, rădăcina comună a intelectului, imaginaţia, permite depăşirea cadrelor reprezentării datului prezent, în particular, a reprezentării în general pentru adevărul ontic posibil. Fapt ce va permite o reevaluare a rolului şi statutului Ideilor în cunoaştere. Dar pentru aceasta este nevoie, după cum am precizat, de o deschidere a teoriei kantiene a procesului cognitiv, care să înmoaie radicalitatea demersului său deconstructiv de la reducerea cunoaşterii la cea perceptivă şi reprezentabilă, la cea posibilă din perspectiva structurilor umane de cunoaştere. „Fundamentele *Dialecticii* se găsesc din această privinţă în *Estetică* şi în *Analitică*: consecinţele directe ale concepţiei finitudinii umane ca radicală, teoria sensibilităţii (în virtutea căreia conceptele, fără intuiţii care să le corespundă, rămân vide), deducţia transcendentală (care arată că categoriile sunt categorii ale experienţei şi numai ale experienţei) şi doctrina schematismului (care stabileşte în realitate a doua oară că, fără intuiţii, conceptele sunt vide, pentru că rămân vide de sens, deci inaplicabile la vreun obiect) compun aici fundamentul părţii într-adevăr critice (deconstructive) ale edificiului kantian."[82]

---

[78] *Ibidem*, p. 198.
[79] I. Kant, *Critica raţiunii pure*, p. 523.
[80] *Ibidem*.
[81] *Ibidem*.
[82] Alain Renaut, *op.. cit.*, p. 124.

Aceasta nu ar însemna să i se acorde omului, obligatoriu, capacitatea de a cunoaşte totul, ci doar de a nu îi refuza *a priori* acest Ideal, deşi poate rămâne pentru totdeauna un Ideal. Caracteristica Idealului este de a fi posibil în ordinea raţiunii şi speranţei, adică de a putea fi conceput, ori Kant tocmai aceasta vrea să demonstreze, în demersul său deconstructiv, că şi din punctul de vedere al posibilităţii logice acest Ideal este imposibil. „Este o dată esenţială a fiinţei noastre de a nu cunoaşte totul. Dacă am ajunge la o deplină şi integrală cunoaştere a lumii, inteligenţa nu ar mai avea raţiune să existe ci s-ar găsi în aceeaşi situaţie ca şi cum ar fi ştearsă de orice impresiune."[83] Dar aceasta nu înseamnă absolut deloc reducerea cunoaşterii la cunoaşterea a ceea ce poate fi reprezentat în imaginaţie şi cu atât mai puţin la ceea ce poate fi perceput. De aceea, în cele ce urmează, vom încerca să vedem dacă criticismul permite o interpretare mai puţin rigidă a Ideilor raţiunii.

5. RAŢIUNE ŞI IDEE

Triumful suprem al raţiunii este de a-şi putea pune la îndoială propria ei validitate
Miguel de Unamuno

Pentru Kant, „orice cunoaştere a noastră" începe cu simţurile, „înaintează de aici spre intelect şi sfârşeşte cu raţiunea deasupra căreia nu se găseşte în noi nimic mai înalt pentru a prelucra materia intuiţiei şi a o aduce sub cea mai înaltă unitate a gândirii."[84] Adică raţiunea, în procesul cunoaşterii, vine cu anumite elemente proprii, mai degrabă tendinţe specifice, *a priori*, originale, pentru a completa opera de organizare a cunoştinţelor noastre, operă ce este începută de sensibilitate şi intelect. Aceste directive, mai degrabă regulative decât constitutive ale raţiunii, au o structură cu totul diferită de cea a categoriilor şi, cu atât mai mult, a formelor intuiţiei. De aceea, pentru a le deosebi, Kant le numeşte *Idei*. „Forma raţionamentelor, dacă o aplicăm la unitatea sintetică a intuiţiilor după regula categoriilor, va conţine originea unor concepte particulare *a priori*, pe care le putem numi concepte pure ale raţiunii sau *Idei transcendentale* şi care vor determina după principii folosirea intelectului în ansamblul întregii experienţe."[85]

Cu ajutorul acestor *Idei*, spiritul nostru caută să desăvârşească opera de unificare a cunoştinţelor noastre. „Raţiunea vrea să înfăptuiască sistematizarea cunoaşterii, adică înlănţuirea ei într-un principiu." Cu toate că ele ar vrea să găsească material sensibil adecvat lor în lumea înconjurătoare, totuşi, din cauza naturii lor specifice nu reuşesc să se adapteze lumii experienţei. Ideile transcendentale nu au nicicând o întrebuinţare

---

[83] Anton Dumitriu, *Valoarea metafizică a raţiunii*, Editura Grinta, 2001, p. 22.
[84] I. Kant, *Critica raţiunii pure*, p. 275.
[85] *Ibidem*, p. 287.

constitutivă, aşa încât prin ele să fie date concepte de anumite obiecte. În schimb însă ele au o întrebuinţare regulatoare excelentă şi neapărat necesară şi servesc, totuşi, la a procura regulilor intelectului cea mai mare unitate, pe lângă cea mai mare întindere. De aceea valoarea lor se va reduce întotdeauna la cea a unor norme regulative. „Toate cunoştinţele pure ale intelectului au drept caracteristică faptul că înfăţişează conceptele lor în experienţă şi-şi verifică principiile prin ea. Dimpotrivă, cunoştinţele transcendentale ale raţiunii nu-şi prezintă ideile în experienţă şi nici nu pot găsi în ea o confirmare sau o contrazicere a principiilor lor.”[86]

Această concepţie, generează o situaţie destul de ambiguă şi în ceea ce priveşte *verificarea* conceptelor intelectului în experienţă. În ce măsură experienţa va putea contrazice legitatea acestor concepte dacă ea este posibilă numai datorită lor, adică ele sunt cele care fac posibilă, structurează experienţa. În definitiv, aceste idei regulative ale raţiunii noastre urmăresc ca din întreaga experienţă să se alcătuiască o unitate închegată, armonioasă, desăvârşită, care să totalizeze nesfârşitul şir al fenomenelor, cu un cuvânt vor să realizeze unitatea definitivă, ceea ce este tot una, în viziunea lui Kant, cu cea absolută şi necondiţionată. Dar tot potrivit *Criticii*, faptul că lumea experienţei noastre este orânduită în formele infinite ale sensibilităţii, spaţiul şi timpul, şi în cele ale conceptelor raţiunii, universal infinite, nu va putea forma o totalitate, fapt ce determină intangibilitatea acestor Idei ce sfârşesc prin a fi deziderate. „Conceptele raţiunii se raportează la totalitatea experienţei, adică la unitatea colectivă a întregii experienţe posibile, şi de aceea trec de orice experienţă dată şi devin transcendente.”[87] Realizarea unei totalităţi, prin sinteză succesivă, implică cu necesitate un proces finit şi prin urmare, o realitate infinită, aşa cum ni se prezintă cea a experienţei, nu va putea fi niciodată totalizată. Care este atunci justificarea Ideilor în cadrul unui sistem al cunoaşterii ce se doreşte a fi atât de riguros? Singura variantă plauzibilă ar fi că ele răspund unor necesităţi metafizice intime „atotdistrugătorului” oricărei speculaţii metafizice.

Dacă analizăm modul de justificare al Ideilor şi specificul fiecăreia dintre ele se observă că obiectul lor este acelaşi ca al tuturor metafizicilor speculative. „Kant, după ce a făcut tot ce i-a stat în putere să submineze orice metafizică speculativă, se declara astfel pe altă cale deplin satisfăcut de câteva din *ideile* (pe care le credea necesare şi general valabile în felul lor), ale teologiei raţionale. Aspiraţiile metafizice ale lui Kant se împotmoleau într-o teologie «etică» de idei conformiste. Acelaşi respect faţă de corpurile spirituale constituite care-l făcea să creadă că ştiinţa newtoniană este, omeneşte vorbind ceva intangibil, îl îndruma spre recunoaşterea intangibilităţii unor idei teologice curente.”[88]

Originea acestor Idei poate fi găsită în lupta continuă pe care a dus-o Kant împotriva teologiei raţionale, adică în demersul său de deconstrucţie a oricărei

[86] I. Kant, *op. cit.*, p. 130.
[87] *Ibidem*, p. 129.
[88] Lucian Blaga, „Despre conştiinţa filosofică”, în *Opere*, 8, Editura Minerva, Bucureşti, 1983, p. 77.

metafizici. Critica argumentului ontologic, pus în evidenţă înaintea sa de teologia raţională, îi va permite să facă o diferenţiere între folosirea logică de folosirea reală a raţiunii, astfel încât să o condamne pe cea din urmă ca creatoare de aparenţe transcendentale, şi mai ales să afirme ireductibila «diferenţă ontologică» între concept şi existenţă. Pentru a înainta „împotriva oricărei tentaţii a vreunei «filosofii a identităţii», Kant sprijină, pe această introducere a *Dialecticii* deconstrucţia sa metafizică: pentru că argumentul ontologic este, în trecerea de la folosirea logică la folosirea reală a raţiunii, mecanismul care face să se nască iluzia transcendentală în general (şi nu numai teologică), ea este o critică generalizată a argumentului ontologic care poartă în integralitatea sa deconstrucţia kantiană despărţind ceea ce întreaga metafizică reuneşte sau confundă, cunoaşterea conceptului şi fiinţa (existenţa) – sau, dacă se preferă: raţionalul şi realul."[89] Numai că, la fel ca şi Hume înaintea lui care pleacă de la aceeaşi critică a argumentului ontologic, Kant o extinde la lumea în totalitatea ei. Din moment ce cunoştinţele noastre sunt limitate la fenomene izolate, transpunerea acestora la totalitatea lumii este opera unui act arbitrar de conştiinţă. Astfel, respingerea fiinţei necesare a teologiei raţionale se generalizează la orice formă pe care o poate lua incondiţionatul, Dumnezeu, suflet, lume; ea abătându-se prin urmare şi asupra psihologiei şi cosmologiei raţionale.[•] (Pentru a nu complica extrem de mult analiza (având în vedere faptul că diferenţele dintre cele trei clase de Idei sunt suficient de mari pentru a impune o analiză diferenţiată) în prezentul articol vom avea în vedere doar Ideea cosmologică, cea care vizează lumea, lăsând celelalte două de Idei pentru o cercetare ulterioară.)

Cu toate acestea, se pare că I. Kant recunoaşte realitatea raţiunii ca o *putere* distinctă de intelect, sau cel puţin nereductibilă la intelect, şi o priveşte ca legitimând ridicarea problemelor, trecând dincolo de întrebările parţiale ale ştiinţelor. El refuză să permită criticii sale severe o condamnare fără drept de apel a competenţei raţiunii în folosirea ei teoretică, care ar avea drept rezultat negarea oricărei realităţi domeniului suprasensibil *asupra* căruia ea caută să se întindă. Aceste două puncte servesc la a atrage atenţia asupra faptului – unul extrem de important ce vizează concepţia lui Kant despre om –, că el credea în raţiune şi recunoştea ca incontestabilă preocuparea noastră umană pentru completitudine şi totalitate în experienţa noastră. El nu reduce raţiunea la dimensiunile disciplinelor naturale şi istorice, fapt pe care atât de puţin cititele secţiuni ca Disciplina, Canonul

---

[89] Alain Renaut, *op. cit*, pp. 139-140.

[•] Numai că raţionamentul deconstructivist trebuie privit sub rezerva generalităţii sale în aplicarea sa la cele trei Idei. Forţa cu care se impune este evident diferită pe fiecare dintre ele. În fond, el poate nega nemurirea sufletului, cum o face şi raţionamentul ştiinţific, dar nu existenţa acestuia. Iar în ceea ce priveşte Ideea cosmologică, aici el are cea mai slabă pertinenţă. Într-adevăr, întreaga sa forţă se observă în ceea ce priveşte Ideea teologică. De aceea, într-o anumită privinţă, mutarea sa de la Ideea teologică la cea cosmologică este ilicită.

şi Arhitectura Raţiunii Pure îl arată cu claritate. El nu a încetat să sublinieze inevitabilitatea cu care Ideile raţiunii apar chiar dacă, din perspectiva sa, nu ştim ce putem face cu ele dar, în acelaşi timp, noi nu am putea renunţa cu totul la ele.

Acest fapt ne îndreptăţeşte să credem, în lumina evoluţiei cunoaşterii ştiinţifice, că doctrina kantiană poate primi o interpretare mai puţin rigidă, care să nu o facă incompatibilă cu ideea evoluţiei ştiinţelor în general, cu stadiul actual de dezvoltare al lor în particular. Şi aceasta este posibil dacă acceptăm sensurile distincte ale experienţei, care există în cadrul sistemului criticii, fapt care permite o interpretare o Ideilor prin prisma căreia rolul lor în dezvoltarea cunoaşterii să nu mai poată fi negat, ci din contra, să devină idei propulsoare pentru evoluţia ştiinţei. Iar acest fapt este posibil dacă în *Critică* se găsesc elemente care să permită depăşirea limitărilor metodei transcendentale pure. Considerăm că această monumentală operă conţine, fără a forţa deloc interpretarea, toate premisele necesare unui asemenea demers. Suficiente locuri din *Critică* demonstrează faptul că modul în care a gândit autorul ei a depăşit de destule ori cadrul, cel impus de metoda transcendentală pură, în care a declarat că îşi desfăşoară demersul.

6. EXPERIENŢA POSIBILĂ ŞI POSIBILITATEA EXPERIENŢEI

Omul nu poate găsi ceea ce caută, s-a învăţat
să se mulţumească cu ceea ce poate găsi
Gr. C. Moisil

Efectele prezenţei simultane a celor două perspective gnoseologice, în cadrul *Criticii raţiunii pure*, se manifestă cel mai puternic în concepţia sa asupra experienţei, mai exact asupra experienţei posibile (mai ales dacă avem în vedere faptul că însuşi scopul metodei transcendentale este acela de a analiza condiţiile posibilităţii cunoaşterii şi implicit ale posibilităţii experienţei). În cazul acesteia trebuie să facem o distincţie extrem de importantă, asupra căreia Kant nu pare a insista în mod deosebit. Este vorba despre deosebirea dintre *experienţa posibilă*, cea pe care am putea-o numi posibilitatea *reală* a experienţei, experienţa care poate fi *efectiv realizată* în sensibilitate şi *posibilitatea experienţei* (în genere), cea pe care am putea-o numi posibilitatea *transcendentală* (nu transcendentă) a experienţei.• Kant însuşi pare a nu face întotdeauna această deosebire, deşi raţionamentul său implică deseori această distincţie şi chiar foloseşte diferenţiat pe parcursul expunerii cele două sintagme. Astfel, atunci când vorbeşte de *conceptele*

• De fapt s-ar putea face o triplă distincţie: posibilitatea experienţei în genere, posibilitatea experienţei şi experienţa posibilă, unde prima ar desemna noul sens al experienţei introdus de „revoluţia copernicană", aceea că experienţa nu există independent de subiectul cunoscător, în afara lui, aşa cum se credea până la el, ci ea este „diversul sensibil dat în intuiţie şi unit sub categorii." Pentru scopul acestui articol cele două sensuri ale posibilităţii experienţei pot fi considerate ca identice.

intelectului el le raportează la experienţa posibilă. „*Nouă nu ne este posibilă nicio cunoştinţă a priori decât exclusiv aceea despre obiectele experienţei posibile*."[90] Aceasta deoarece „categoriile nu ne procură cu ajutorul intuiţiei cunoştinţe despre obiecte decât numai prin aplicarea lor posibilă la *intuiţia empirică*, adică ele nu servesc decât la posibilitatea *cunoaşterii empirice*."[91] În schimb când vorbeşte de *principiile intelectului*, el le raportează la *posibilitatea experienţei* care „dă tuturor cunoştinţelor *a priori* valabilitate obiectivă,"[92] aceasta deoarece „nu sunt întemeiate pe cunoştinţe mai înalte şi mai generale" ele fiind „izvoarele subiective ale posibilităţii unei cunoaşteri a obiectului în genere."[93]

Cum se justifică acest fapt. Pentru a demonstra posibilitatea cunoaşterii, nu este suficient să se arate modul în care conceptele intelectului se aplică la obiectele experienţei, ci şi de ce toate obiectele trebuie să se supună acestor reguli, ca obiecte ale oricărei experienţe posibile. „Pentru ca o cunoştinţă să poată avea realitate obiectivă, adică să se raporteze la un obiect şi să găsească în el semnificaţie şi sens, obiectul trebuie să poată fi dat într-un mod oarecare. Fără aceasta, conceptele sunt goale şi am gândi într-adevăr cu ajutorul lor, dar în realitate prin această gândire nu am cunoaşte nimic, ci ne-am „juca" numai cu reprezentări. A da un obiect, care la rându-i să nu fie numai mediat gândit, ci reprezentat imediat în intuiţie, nu înseamnă altceva decât a raporta reprezentarea lui la experienţă (fie aceasta reală sau numai posibilă)."[94] Această posibilitate a conceptelor pure, de a se aplica fenomenelor, este garantată tot de către intelect, şi anume, de către principiile acestuia. „Dacă există în genere undeva principii, trebuie să fie atribuite exclusiv intelectului pur, care nu este numai facultatea regulilor cu privire la ceea ce se întâmplă, ci este însuşi izvorul principiilor prin care totul (ce ni se poate prezenta ca obiect) este supus în mod necesar regulilor, pentru că fără astfel de reguli fenomenelor nu li s-ar putea atribui nicicând cunoaşterea unui obiect care le corespunde."[95] Cu alte cuvine, prerogativele intelectului de a-şi extinde aplicarea conceptelor la fenomene, ca obiecte ale experienţei posibile, stă în aceea că, el este cel care conţine şi principiile posibilităţii experienţei în genere. „Fiindcă experienţa, ca sinteză empirică, este deci în posibilitatea ei unicul mod de cunoaştere, care dă oricărei alte sinteze realitate, aceasta, ca cunoştinţă *a priori*, are adevăr (acord cu obiectul), numai cu condiţia de a nu conţine nimic mai mult decât este necesar unităţii sintetice a experienţei în genere. (…)

În felul acesta judecăţile sintetice sunt posibile *a priori* când raportăm condiţiile formale ale intuiţiei *a priori*, sinteza imaginaţiei şi unitatea ei necesară

[90] I. Kant, *Critica raţiunii pure*, pp. 158-159.
[91] *Ibidem*, p. 142.
[92] *Ibidem*, p. 183.
[93] *Ibidem*, p. 179.
[94] *Ibidem*, p. 183.
[95] *Ibidem*, p. 185.

într-o apercepţie transcendentală la o cunoaştere empirică posibilă în genere, şi zicem: condiţiile *posibilităţii experienţei* în genere sunt în acelaşi timp condiţii ale *posibilităţii obiectelor experienţei* şi de aceea au valabilitate obiectivă într-o judecată sintetică *a priori*."[96]

Această cerinţă este justificată de faptul că, aceste categorii ale intelectului nu trebuie să aibă numai o semnificaţie logică „şi pentru ca să nu exprime numai analitic forma gândirii, ci pentru ca să se raporteze la *lucruri* şi la posibilitatea, realitatea şi necesitatea lor, ele trebuie să se aplice la experienţa posibilă şi la unitatea ei sintetică, în care, numai, sunt date obiectele cunoaşterii."[97] Kant restrânge sensul *posibilităţii experienţei (în genere)* la faptul că spaţiul şi timpul sunt condiţii (forme) ale fenomenelor, care doar astfel pot fi date în experienţă (se constituie în experienţă). „Prin urmare, cu toate că în judecăţile sintetice cunoaştem *a priori* despre spaţiu în genere sau despre figurile pe care imaginaţia productivă le desenează în el, aşa încât, de fapt, nu avem nevoie pentru aceasta de nici o experienţă, totuşi această cunoştinţă nu ar fi nimic, ci ne-ar ocupa numai ca o simplă himeră, dacă nu s-ar considera spaţiul ca condiţia fenomenelor care constituie materia experienţei externe; de aceea, aceste judecăţi sintetice pure se raportează, deşi numai mediat, la o experienţă posibilă sau mai curând la posibilitatea însăşi a acestei experienţe, şi îşi bazează numai pe aceasta valabilitatea obiectivă a sintezei lor."[98] Dar acest fapt nu limitează cunoaşterea noastră la percepţia *efectivă*, nici ca mărime, deoarece spaţiul este reprezentat ca o mărime infinită dată, deci eu nu am cum să limitez *a priori* un obiect în spaţiu, când mă refer doar la posibilitatea lui, ca fenomen, deci dat în intuiţia de spaţiu; nici ca percepţie reală, deci care ar ţine de calităţile simţirii noastre, „căci atunci existenţa lucrului este legată cu percepţiile noastre într-o experienţă posibilă şi, urmând firul conducător al acelor analogii, putem ajunge, plecând de la percepţia noastră reală, la lucru în seria percepţiilor posibile. Astfel, cunoaştem prin percepţia atragerii piliturii de fier existenţa unei materii magnetice care străbate toate corpurile, deşi o percepţie nemijlocită a acestei materii ne este imposibilă din cauza constituţiei organelor noastre. (…) dar grosolănia simţurilor noastre nu priveşte câtuşi de puţin forma experienţei posibile în genere."[99] Iar această posibilitate de cunoaştere (indirectă, nesensibilă) nu este cu putinţă decât în virtutea acestor principii ale intelectului.

Cunoaşterea sintetică nu poate avea deci valabilitate şi fundament, în lipsa unui principiu, care să-i confere universalitate. „Principiul suprem al tuturor judecăţilor sintetice este deci: orice obiect este supus condiţiilor necesare ale unităţii sintetice a diversului intuiţiei într-o experienţă posibilă."[100] Dacă analizăm

[96] *Ibidem,* p. 184.
[97] *Ibidem,* p. 223.
[98] *Ibidem,* p. 184.
[99] *Ibidem,* p. 227.
[100] *Ibidem,* p. 184.

cu atenţie această frază, ne dăm seama că de fapt ea este un principiu postulat şi întreaga *Critică* se bazează pe el fără ca acesta să fie de fapt argumentat în vreun fel. Pentru ca actul cunoaşterii să fie posibil, în forma pe care o doreşte Kant, trebuie acceptat acest principiu, care este formulat exact în forma oricărui principiu al raţiunii. Pentru ca obiectele cunoaşterii empirice să poată fi în acest mod aprehendate, este necesară acceptarea acestui principiu, prin care orice obiect al cunoaşterii trebuie să fie supus condiţiilor necesare ale unităţii sintetice a diversului intuiţiei într-o experienţă posibilă. Dar ajungerea la acest principiu nu se poate face decât în modalitatea raţiunii care „caută în folosirea ei logică, condiţia generală a judecăţii ei."[101] Şi ce este oare acest principiu, decât totalitatea condiţiilor care fac posibile judecăţile sintetice. „Numai aceste principii dau deci conceptul care conţine condiţia şi oarecum exponentul unei reguli în genere, iar experienţa dă cazul care este supus regulii."[102] De aceea ce trebuie să observăm este că o dată cu tema principiilor noi intrăm de acum pe domeniul raţiunii: „distingem raţiunea de intelect, numind-o *facultate a principiilor*."[103]

În această privinţă Kant doreşte să fie foarte clar, deosebind conceptele raţiunii de cele ale intelectului, precum şi principiile celei dintâi de ale celui din urmă prin folosirea pe care o pot avea. Astfel, „folosirea obiectivă a conceptelor pure ale raţiunii este totdeauna *transcendentă*, pe când aceea a conceptelor pure ale intelectului trebuie să fie, după natura ei, totdeauna *imanentă*, fiindcă se mărgineşte numai la experienţa posibilă."[104] La fel cum, principiile fundamentale ale raţiunii vor fi faţă de toate fenomenele *transcendente,* distingându-se „deci cu totul de toate principiile intelectului (a căror folosire este total *imanentă*, pentru că nu au altă temă decât posibilitatea experienţei)."[105] Numai că o analiză a acestor principii ale intelectului, evidenţiază o ambiguitate în utilizarea celor două noţiuni, de *experienţă posibilă* şi *posibilitatea experienţei*. Astfel primele două, anume cele *matematice* nu se referă la posibilitatea experienţei, ci la experienţa posibilă. În cadrul celor dinamice, sensurile celor două concepte se amestecă extrem de mult, deoarece, deşi vorbeşte de *posibilitatea experienţei*, Kant face în permanenţă referire la percepţie. Astfel *Analogiile experienţei* debutează cu afirmaţia: „experienţa este o cunoaştere empirică, adică o cunoaştere care determină un obiect prin percepţii."[106], iar în *Postulatele gândirii empirice în genere*, ni se spune, „cunoaşterea noastră despre existenţa lucrurilor se întinde deci până acolo, unde ajunge percepţia şi ceea ce depinde de ea după legi empirice."[107] Se pare că

[101] *Ibidem*, p. 280.
[102] *Ibidem*, p. 185.
[103] *Ibidem*, p. 276.
[104] *Ibidem*.
[105] *Ibidem*, p. 280.
[106] *Ibidem*, p. 197.
[107] *Ibidem*, p. 227.

M. Evellin are dreptate când zice că filosofia lui Kant, „ataşată mai ales punctului de vedere ştiinţific, este, mai mult decât oricare alta, filosofia reprezentării şi sensibilului. Nimic nu este pentru ea ca ceea ce relevă experienţa, garanţie unică a certitudinii. Ea refuză valoarea obiectivă oricărei alte experienţe decât cea a simţurilor. În acest punct de vedere şi pe acest teren Kant ni se pare mai departe de adevăr şi mai puţin *interior* decât acei filosofi englezi contemporani a căror analiză de-a dreptul psihologică contrastează cu filosofia, limitată la bază şi încremenită în formulele sale, de marele critic german."[108] Numai că o asemenea accepţiune asupra cunoaşterii obiective, nu poate decât să oculteze procesul real care stă în spatele demersului de cunoaştere în general, şi a celui ştiinţific în particular.

După cum se observă, există trei variante: sau aceste principii ale intelectului pur nu au folosire decât în a da reguli pentru experienţa posibilă, adică cea perceptivă şi în acest caz întreaga cunoaştere ar fi limitată la cunoaşterea perceptivă, ipoteză care ni se pare de nesusţinut. Sau aceste principii ale intelectului pur, „a căror folosire este total *imanentă*, pentru că nu au altă temă decât posibilitatea experienţei", sunt susceptibile, de o arie mult mai largă de aplicabilitate, şi anume, în cadrul experienţei în genere, unde, într-adevăr, nu li se poate arăta realitatea obiectivă în experienţa posibilă, pentru că o depăşesc. Deci ele sunt *transcendente* faţă de experienţa posibilă, dar nu faţă de posibilitatea experienţei, fapt care nu le anulează viabilitatea ca ipoteze de lucru, fiind idei logic corect constituite, care se întemeiază, pe condiţiile posibilităţii experienţei. Iar o variantă similară este acceptată de Kant în ceea ce priveşte principiile matematice, care „nu sunt scoase din concepte pure, ci din intuiţii pure (deşi cu ajutorul intelectului)" a căror aplicare „la experienţă, prin urmare valabilitatea lor obiectivă, […] se bazează totuşi întotdeauna pe intelectul pur."[109]

A treia variantă ar consta în acceptarea prezumţiei lui Kant potrivit căreia intelectul se limitează la cunoaşterea prin percepţie[•], dar în acest caz Ideilor trebuie să li se atribuie un rol mult mai consistent în procesul cunoaşterii. Iar această posibilitate considerăm că se găseşte în *Critica raţiunii pure*: „deşi despre conceptele raţionale transcendentale trebuie să spunem: *ele nu sunt decât Idei,* nu le vom considera totuşi nicidecum ca fiind de prisos şi zadarnice. Căci, deşi niciun obiect nu poate fi determinat prin ele, ele pot totuşi servi, în fond şi fără să se observe, intelectului ca un canon care să-i permită să-şi extindă folosirea şi s-o facă

---

[108] M. Evellin, *La raison pure et les antinomies. Essai critique sur la philosophie kantiene,* Paris, Alcan, 1907, nota 1, p. 44.

[109] I. Kant, *op. cit.,* p. 185.

[•] Deşi Kant conferă categoriilor intelectului posibilitatea de a lucra şi la fel ca Ideile: „în *gândire* categoriile nu sunt limitate de condiţiile intuiţiei noastre sensibile, ci au un câmp nelimitat şi că numai *cunoaşterea* a ceea ce gândim, determinarea obiectului, are nevoie de intuiţie; în absenţa acestei intuiţii, ideea despre obiect poate de altfel să aibă oricând consecinţele sale adevărate şi folositoare cu privire la *folosirea raţiunii* de către subiect." (CRP, p. 159)

uniformă; prin aceasta, el nu cunoaşte, ce-i drept, un obiect mai mult decât ar cunoaşte după conceptele lui, dar este mai bine şi mai departe condus în această cunoaştere."[110]

Acest lucru este posibil datorită faptului că aceste concepte ale raţiunii nu sunt formate arbitrar, ci au la bază conceptele *a priori* ale intelectului. „Numai intelectul este acela din care pot izvorî concepte pure şi transcendentale, că raţiunea nu produce propriu-zis niciun concept, ci că cel mult *eliberează* numai *conceptul intelectului* de limitările inevitabile ale unei *experienţe posibile* (s.n.) şi caută să îl extindă dincolo de limitele empiricului, dar totuşi în legătură cu el."[111] Această indicaţie este suficientă pentru a se putea permite trecerea de la cunoaşterea strict perceptuală, la una mai largă. Cu alte cuvinte, Ideile care extind categoriile, nu vor fi altceva decât aceste categorii, folosite dincolo de orizontul experienţei posibile, dar care rămân totuşi în orizontul posibilităţii experienţei.

După cum se poate observa, Ideea de lume, de exemplu, nu contrazice postulatul posibilităţii lucrurilor: „Ceea ce se acordă cu condiţiile *formale*• (s.n.) ale experienţei (în ce priveşte intuiţia şi conceptele) este posibil." Acest postulat „cere deci ca conceptul lor să se acorde cu condiţiile formale ale unei experienţe în genere. Dar această experienţă, adică forma obiectivă a experienţei în genere, conţine toată sinteza necesară cunoaşterii obiectelor. Un concept care conţine în sine o sinteză trebuie să fie considerat ca vid şi nu se raportează la niciun obiect, dacă această sinteză nu aparţine experienţei, fie ca o sinteză împrumutată de la experienţă, şi atunci se numeşte *un concept empiric*, fie ca o sinteză pe care, ca o condiţie *a priori*, se întemeiază experienţa în genere (forma ei), şi atunci el este un *concept pur* care aparţine totuşi experienţei, fiindcă obiectul lui nu poate fi găsit decât în această experienţă."[112]

Evidenţierea acestei distincţii existente în *Critică* are, de asemenea, avantajul de a lumina posibilitatea de a argumenta *la fel de riguros* enunţurile antinomice ale *Dialecticii transcendentale*.• Din această perspectivă iată care este fenomenul prin care dovezile enunţurilor contradictorii (în viziunea lui Kant) sunt făcute să pară la fel de puternice: când se vorbeşte despre o posibilă experienţă a „lumii" în cadrul tezelor este vorba despre posibilitatea experienţei acesteia – pentru că potrivit condiţiilor posibilităţii experienţei, lumea ca fenomen îndeplineşte (virtual, deoarece din această perspectivă nu este necesară realizarea *efectivă* a sintezei) condiţiile de cunoaştere, deoarece eu o cunosc ca fenomen; iar în cadrul antitezelor se are în vedere experienţa posibilă a lumii – potrivit căreia lumea ca fenomen este obiect de cunoaştere numai în măsura în care această sinteză a sa a fost realizată. În

[110] I. Kant, *op. cit.*, p. 291.
[111] *Ibidem*, p. 351.
• Adică intuiţiile şi categoriile pure şi nu cele sensibile sau aplicate materialului sensibil.
[112] I. Kant, *op. cit.*, p. 224.
• După cum am precizat avem în vedere primele două antinomii, cele matematico-transcendentale.

momentul în care sunt considerate ca echivalente cele două accepţiuni ale unei posibile experienţe a lumii (posibilitatea experienţei şi experienţa posibilă) atunci cele două dovezi sunt de putere egală. Iar acest fapt este posibil din punct de vedere logic, numai prin aceea că se ocultează faptul că, în realitate, avem două perspective diferite din care este considerat fenomenul lume. Adică *lumea* gândită *ca fenomen este opusă lumii* cunoscute *ca fenomen.*

În acelaşi timp, considerăm că evidenţierea distincţiei între experienţa posibilă şi posibilitatea experienţei explică mai bine şi concepţia kantiană, atât de contestată de unii, asupra cunoaşterii. Cele două accepţiuni ale sensului experienţei fundamentează cele două concepţii ce stau la baza cunoaşterii: *idealismul transcendental* şi *realismul empiric*. Astfel, idealismul transcendental vizează posibilitatea experienţei, iar realismul empiric are sens numai prin axarea pe experienţa posibilă. Concepţia paradoxală care dă profunzimea şi originalitatea criticismului constă în aceea că: *idealismul transcendental nu exclude realismul empiric*. Iar posibilitatea acestui melanj dintre ele se fundamentează tocmai pe raportul ce există între cele două accepţiuni ale experienţei.[113] Dar această concepţie este adevărată şi îşi păstrează puterea explicativă numai în măsura în care cele două sensuri ale experienţei nu se confundă, aşa cum se întâmplă la nivelul *Dialecticii transcendentale*.

Considerăm, pe baza acestei distincţii între posibilitatea experienţei şi experienţa posibilă, că Ideile raţiunii[•] pot căpăta un statut superior altor concepte imaginare, ce pot primi *a priori* caracterul posibilităţii lor. „Realitatea transcendentală (subiectivă) a conceptelor pure ale raţiunii se bazează cel puţin pe faptul că suntem conduşi la astfel de Idei printr-un raţionament necesar. („Există deci raţionamente care nu conţin premise empirice şi cu ajutorul cărora conchidem de la ceva care cunoaştem la altceva despre care nu avem niciun concept şi căruia îi atribuim totuşi, printr-o aparenţă inevitabilă, realitate obiectivă."[114]). „În opoziţie cu reprezentările subiectivităţii empirice, Ideile sunt efectiv reprezentări necesare şi inevitabile ale subiectivităţii transcendentale, spre care raţiunea este intrinsec condusă – şi ele sunt deci, de drept, universale. În schimb, relevând «non-obiectivitatea»[115] pentru că niciun obiect al experienţei posibile nu le poate

---

[113] Această viziune prezentă în *Critică* a fost sesizată, din perspectivă metafizică, şi de W. James care, deşi consideră concepţia kantiană ca fiind idealistă, o interpretează totuşi în spirit *obiect(iv)-ontologic*. „În concepţia idealistă, experienţa se divide în două părţi: una finită, dată fenomenal, şi una infinită, care condiţionează şi care nu e dată, putând fi numai ulterior experimentată. Kant face distincţia între această a doua parte, considerând-o *aufgegeben* (sau dată nouă ca problemă) şi prima pe care o consideră *gegeben* (sau deja existentă)." William James, *Introducere în filosofie,* Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2001, p. 96.

[•] Analiza noastră s-a limitat doar la cea de a doua Idee, cea de Lume. Dar, din perspectiva acestei distincţii, există mult mai multe concepte în cadrul cunoaşterii umane, care ar merita numele de idei.

[114] I. Kant, *op. cit.*, p. 297.

[115] După expresia folosită de B. Rousset în *La Doctrine kantienne de l'objectivité*, Paris, Vrin, 1967, p. 415.

corespunde, Ideile sunt cu toate aceste «subiective» într-un sens original al subiectivităţii, pentru că ele sunt necesare, universale şi (spre deosebire de reprezentarea imaginară a unei himere) necontradictorii – astfel încât ele au caracteristicile *formale* ale obiectivităţii ştiinţifice, adică ceea ce constituie pentru Kant veritabila obiectivitate."[116]

Prin urmare, conceptele raţiunii, adică Ideile, din perspectiva originii lor, concepte scoase din concepte, nu sunt arbitrare, ci le poate fi atribuită posibilitate, nu din perspectiva unei experienţe posibile, ci din perspectiva posibilităţii experienţei (în genere). Aceste Idei se raportează indirect, prin intermediul conceptelor intelectului din care au fost formate, la intuiţii şi direct la aceste concepte ale intelectului. Cu alte cuvinte, ele au ca fundament acele structuri care alcătuiesc condiţiile posibilităţii experienţei (în genere). De unde rezultă că presupusul lor obiect se încadrează în aceste condiţii ale experienţei în genere, fără a şti însă „dacă această totalitate (cerută de conceptul raţiunii n. n.) este posibilă din punct de vedere sensibil." Faptul că îmi lipseşte capacitatea de a le expune după legile intelectului *în intuiţia sensibilă*, în ceea ce priveşte posibilitatea în care ne sunt date în experienţă obiectele, nu înseamnă că ele contrazic posibilitatea experienţei (în genere). Şi aici se impune iarăşi o precizare, şi anume aceea că aceste constatări nu sunt valabile decât în baza definiţiei date de noi Ideii de lume• şi nicidecum celei (logic) incorecte folosite de Kant. Deoarece aceste categorii ale modalităţii nu adaugă nimic obiectului ci „exprimă numai raportul faţă de facultatea de cunoaştere. Când conceptul unui obiect este deja cu totul complet, eu totuşi mai pot întreba despre acest obiect dacă el este numai posibil sau şi real."[117]

Astfel, principiile cunoaşterii nu vizează, în cazul Ideilor, posibilitatea experienţei empirice, deci cea posibilă de a fi efectiv realizată, ci doar condiţiile posibilităţii experienţei (în genere). Prin aceasta ele devin transcendente, faţă de experienţa posibilă, dar nu şi faţă de experienţa posibilă (în genere). Aceasta deoarece pentru Idei caracterul posibilităţii nu este primit „de la sinteza care constituie forma cunoaşterii empirice a obiectelor", fiindcă ele nu au fost gândite „cu ajutorul unui concept sintetic *a priori*"; ci el este ataşat indirect prin faptul că aceste Idei sunt formate, din concepte ale intelectului, concepte care, se acordă cu condiţiile experienţei posibile. Cu alte cuvinte, Kant are dreptate când spune că în

---

[116] Alain Renaut, *op. cit.*, pp. 171-172, fapt precizat în reflecţia 5915: „Ceea ce este valabil obiectiv şi ceea ce este necesar valabil se confundă. Ceea ce sunt obligat să spun despre obiect nu poate fi decât necesar. Pentru că într-atât cât este contingent, aceasta nu este decât pentru subiect, şi nu în obiect." În virtutea căreia, conţinutul unei intuiţii empirice particulare, purtând semnul subiectivităţii mele singulare, nu elementul de realitate este cel care îi conferă unei cunoştinţe veritabila sa obiectivitate (*Ibidem*).

• *Lumea este ansamblul tuturor fenomenelor*. Pentru această problemă, vezi teza noastră de doctorat *Antinomiile matematico-transcendentale şi destinul lor în filosofia şi ştiinţa contemporană*, cap. *Analiza definiţiei*.

[117] I. Kant, *op. cit.*, p. 223.

cazul raţiunii principiile ei sunt transcendente „principiile fundamentale care provin din acest principiu suprem al raţiunii pure vor fi însă, faţă de toate fenomenele, *transcendente*, adică nu se va putea face niciodată din acest principiu o folosire empirică adecvată,"[118] cu restricţia că această folosire priveşte numai experienţa posibilă, în înţelesul precizat de noi. În schimb, folosirea lui poate fi validată, prin aceea că, într-o experienţă posibilă, obiectul său poate fi presupus, deoarece respectă toate condiţiile posibilităţii cunoaşterii. Iar dovada existenţei sale poate fi obţinută indirect, prin verificarea consecinţelor sale.

Această situaţie este des întâlnită în practica cercetării ştiinţifice contemporane. Un exemplu elocvent îl constituie confirmarea ipotezei Universului relativist. Universul propus de Teoria Relativităţii se încadra doar în condiţiile posibilităţii experienţei şi absolut deloc în cele ale experienţei posibile (aceasta ar fi însemnat posibilitatea vizualizării celei de a patra dimensiuni). Iar confirmarea acestuia a venit prin mărturii experimentale indirecte (singurele de altfel posibile). După cum spuneam, modalitatea indirectă de cunoaştere este sutenabilă în cadrul sistemului kantian, suficiente paragrafe permiţând această interpretare. „Cunoaşterea noastră despre existenţa lucrurilor se întinde deci până acolo, până unde ajunge percepţia şi ceea ce depinde de ea *după legi empirice*.(s. n.)"[119]; „conceptele raţionale servesc pentru a *concepe*, aşa cum conceptele intelectuale servesc pentru a *înţelege* (percepţiile)."[120]

7. UN BILANŢ CRITIC

A-l înţelege pe Kant, înseamnă a-l depăşi
W. Windelband

Care sunt concluziile la care ne-a dus analiza noastră. În primul rând, există în *Critica raţiunii pure*, şi mai ales în spiritul în care a fost elaborată această lucrare, elemente care permit o interpretare în măsură să evidenţieze o continuitate de esenţă, între problematica ei şi cea a ştiinţei contemporane. „Marea originalitate a sistemului consistă în aceea că face să intervină sensibilitatea sau intuiţia în ideea unei ştiinţe necesare, şi a da fixitatea, prin intermediul formelor *a priori* de spaţiu şi timp, unei conştiinţe care o purta spre un univers al percepţiei. Prin această teorie Kant gândea să respingă în acelaşi timp empirismul, întotdeauna ruinător pentru raţiune, şi raţionalismul integral care, nega aportul intuiţiei sensibile, neconsiderând în ştiinţă decât opera intelectului."[121] Din păcate, evoluţia ştiinţei din vremea lui, îl limita la o viziune mecanicistă şi imuabilă a ştiinţelor despre lume.

---

[118] *Ibidem*, p. 280.
[119] *Ibidem*, p. 227.
[120] *Ibidem*, p. 282.
[121] Ch. Serrus, *L'Esthétique transcendantale et la science moderne*, Félix Alcan, Paris, 1930, pp. 3-4.

Pătruns de admiraţie faţă de fizica newtoniană „Kant a vrut să depăşească antinomia empirismului şi raţionalismului. El a vrut să întemeieze posibilitatea cunoaşterii ştiinţifice, dar această posibilitate e căutată *numai* în structura subiectului, nu şi în structura obiectului.

Criticismul kantian tinde să concilieze sensibilul şi inteligibilul pe baza subiectivităţii amândurora."[122] Ştiinţa contemporană în schimb încearcă această conciliere ţinând cont de ambii factori ai cunoaşterii. Luat separat, subiectul nu poate da singur măsura tuturor lucrurilor, la fel cum despre lucruri în ele însele nu putem avea nicio cunoaştere pură, nefiltrată de către modul nostru specific de cunoaştere. Forma universală a legilor este dată de subiect, dar în legătură cu obiectul care *alege* dintre ele, prin experienţe, cele care i se potrivesc. De aceea, putem spune că, din perspectiva evoluţiei cunoaşterii, în disputa dintre cele două viziuni cea *obiect(iv)-ontologică* este cea care a avut câştig de cauză. Paradigma kantiană asupra cunoaşterii este acceptată şi însuşită de către epistemologia contemporană, dar împreună cu asumpţiile ontologice minimale. Cunoaşterea este *despre* ceva, chiar dacă numai în forma pe care o permite natura structurilor noastre de cunoaştere. „Ştiinţa nu este asemenea unei colecţii de legi, un catalog de fapte disparate. Ea este o creaţie a minţii omeneşti făurită din idei şi noţiuni liber inventate. Teoriile fizice încearcă să ne dea o imagine a realităţii şi să stabilească legătura ei cu lumea vastă a impresiilor noastre. Aşadar, construcţiile minţii noastre nu sunt justificate decât în măsura şi în sensul în care teoriile noastre reuşesc să realizeze această legătură."[123]

În acelaşi timp, criticismul a reuşit să depăşească viziunea naivă asupra ştiinţei, ca fiind o activitate de descoperire a legilor imuabile ale naturii, arătând că explicaţia ştiinţifică este opera omului. Icoana ştiinţifică a lumii este făcută după chipul şi asemănarea omului, după capacităţile şi posibilităţile sale, după modul său specific de a se orienta şi înţelege lumea înconjurătoare. Şi mai general, având în vedere percepţia şi modul nostru de a acţiona, principalul izvor de organizare a cunoaşterii noastre empirice va fi furnizat de înţelegerea noastră teoretică. Întreaga noastră experienţa este organizată în acest fel. Kant a căutat să fundamenteze universalitea cunoaşterii în general şi a ştiinţei în particular. Din acest motiv posibilitatea unei deveniri a structurilor ce garantează cunoaşterea i se părea de neconceput. Dar dacă paradigma contemporană socoate ştiinţa ca fiind condiţionată de conştiinţa omenească, e fiindcă o consideră dependentă de transformările conştiinţei umane. Aceasta deschide posibilitatea ca pe măsură ce abilităţile noastre psiho-fizice de a înţelege lumea evoluează să permită o depăşire a stadiului actual de cunoaştere, şi nu din punct de vedere cantitativ, ci intensiv. Astfel, poate fi părăsită imaginea unei evoluţii neîntrerupte a ştiinţei, în care teoriile mai vechi sunt falsificate la un anumit moment şi presupunerea că există o formă finală de înţelegere ori un şir neîntrerupt de

[122] Athanasie Joja, *Studii de logică*, vol. III, Editura Academiei R.S.R., Bucureşti, 1971, p. 215.
[123] Albert Einstein, L. Infeld, *Evoluţia fizicii*, Bucureşti, Editura Tehnică, 1957, p. 232.

aproximaţii ale acesteia în favoarea unei imagini în care omul îşi dezvoltă continuu noi forme de înţelegere clare până la un punct, dar care tind apoi să devină neclare. Ipoteză ce ar aduce o rază de speranţă pesimismului unor oameni de ştiinţă: „ne întrebăm dacă vom afla vreodată toate legile naturii, sau dacă avem înţelepciunea să ne descurcăm în structurile matematice care sunt la baza acestor legi, numai prin gândire umană."[124]

În acelaşi timp, concepţiile contemporane asupra cunoaşterii confirmă teza kantiană potrivit căreia cunoaşterea nu este *despre* o experienţă ce se află separată de noi. Mijloacele cu care ne apropiem de lucruri le vor influenţa la rândul lor. Trebuie să ne dăm seama că experienţa şi cunoaşterea sunt inseparabile şi de aceea subiectul şi obiectul cunoaşterii nu pot fi separaţi de o manieră categorică, aşa cum a vrut Kant. Nu se poate face o distincţie radicală între lucru în sine şi conştiinţa cu structurile sale *a priori* de cunoaştere. Dacă ar exista o asemenea prăpastie dintre lucrul de cunoscut şi modul de cunoaştere atunci prin ce se mai justifică atunci însăşi metoda transcendentală, în momentul în care însăşi aceste structuri devin lucrul de cunoscut. Natura, realitatea, este deja implicată în cadrul structurilor gnoseologice ale subiectului. Iar ştiinţa care nu există în ea însăşi ci este un produs, o creaţie a omului şi în această calitate a sa, ea păstrează, indiferent de gradul de abstractizare la care a ajuns, ceva din originea ei. „Experienţa ce o avem cu natura este foarte asemănătoare cu experienţa pe care o avem cu fiinţele umane. Dacă cineva descrie pe altul, printr-o *teorie* rigidă, drept un *inamic* acesta se va comporta ca atare şi astfel *teoria* va fi, aparent, confirmată de experienţă. În acelaşi fel, natura va răspunde în conformitate cu teoria prin care ne apropiem de ea."[125]

Mecanismul pe care a crezut Kant că îl găseşte la baza cunoaşterii, este în măsură să explice procesul de cunoaştere ştiinţifică, doar dacă este conceput de o manieră mai puţin rigidă. Ceea ce încearcă el este de a arăta că simţurile sunt absolut necesare şi indispensabile în orice cunoaştere, că simţurile şi gândirea trebuie să meargă mână în mână pentru a avea cunoştinţe. „Stimulat de către Hume, el şi-a scris *Critica* cu scopul de a demonstra că limitele experienţei senzoriale sunt limitele oricărei raţionări sănătoase despre lume."[126] Pentru aceasta el porneşte „de la conţinutul real al conştiinţei, de la pluralitatea dată, şi pe calea analizei se ridică de la aceste date la principiile explicării lor, adică urmăreşte să determine condiţiile logice ale cunoştinţelor omeneşti."[127] După cum se poate observa cu uşurinţă acest fapt nu se poate realiza numai în cadrul viziunii transcendentale. Dorind să împiedice orice intruziune a vreunui raţionament speculativ, el limitează, nepermis de mult cunoaşterea la cunoaşterea perceptivă, rezultatul nefiind aşa cum şi-ar fi dorit, o întemeiere a cunoaşterii ci, mai curând, o limitarea a sa. „Oprindu-se la «fenomene»

---

[124] John D. Barrow, *Originea Universului*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1994, p. 93.
[125] D. Bohm, *Plenitudinea lumii şi ordinea ei*, Bucureşti, Humanitas, 1997, p. 44.
[126] Karl Popper, *op. cit.*, p. 236.
[127] Petre Dumitrescu, „Criticismul şi Doctrina ştiinţei a lui J.G. Fichte", în *Immanuel Kant – 200 de ani de la apariţia Criticii Raţiunii Pure*, Editura Academiei R.S.R., Bucureşti 1982, p. 168.

Kant a limitat cercetarea adevărului."[128] Şi cu toate că pare paradoxal, prin această modalitate de punere a problemei, demersul kantian rămâne analog demersului oricărei metafizici speculative. „Metafizica se află într-o confuzie: ea pune probleme raţionale şi cere soluţii care nu corespund constituţiei intime a sistemului conceptual, sau procedează invers, punând probleme care nu-şi au originea în exigenţele raţiunii, voieşte a le soluţiona în cadrul inflexibil al raţiunii."[129] Şi astfel, problemele puse sunt în mod fatal false, pentru că implică două puncte de vedere care nu se acoperă nicidecum. Astfel, sau se renunţă la raţiune şi la concepte ca insuficiente, sau se constată că problema în enunţul său nu implică o soluţie, fiind absurdă, şi trebuie pusă în altă manieră (prin acceptarea unor premise care să depăşească limitele abordării pur transcendentale, în cazul *Critcii*).

De aceea, în aceeaşi măsură în care această idee a fost revoluţionară pentru dezvoltarea cunoaşterii, în aceasta rezidă şi eşecul *Criticii* (în interpretarea ei „tradiţională"!), în faptul că demersul ei nu reuşeşte să depăşească nivelul cunoştinţelor „omeneşti". Scopul declarat al demersului kantian a fost de a arăta cum sunt posibile ştiinţele (matematica pură şi fizica pură) şi de ce nu este posibilă metafizica ca ştiinţă. Dar în cel mai bun caz el a arătat cum este posibilă cunoaşterea umană perceptivă. Or, „ştiinţa se înfăţişează pretutindeni ca opera reflecţiunii dezrobite de percepţia sensibilă, percepţia este coborâtă în observaţie şi experimentare, la treapta de moment, ce-i drept indispensabil, dar cu desăvârşire secundar. Cu cât ştiinţa a ajuns mai departe în dezvoltarea ei, cu atât mai scăzut este rolul percepţiei."[130] Nici măcar fizica newtoniană, pe care Kant o considera modelul de ştiinţă, nu a rezultat din cunoaşterea perceptivă.

Procesul evoluţiei ştiinţei demonstrează o cu totul altă relaţie între aceasta şi metafizică. Faptul că ştiinţa nu este dată o dată pentru totdeauna, că dezvoltarea ei nu are la bază un proces categorico-deductiv, ci unul ipotetico-deductiv, dovedeşte că rolul pe care îl au conjecturile metafizicii nu mai este cel de naştere a iluziilor, ci dimpotrivă, de lărgire a orizontului cunoaşterii. „Ştiinţa îşi întinde înainte domeniul său către viitor prin intermediul acestor teorii metafizice; a vrea să renunţi la ele, astfel cum pretind pozitiviştii, a opri întreaga cunoaştere numai la faptele ce par acum dovedite, fără a cerceta noul, presupus incognoscibil, înseamnă a fixa astfel arbitrar limita până la care noi putem ajunge şi a da întreaga preponderenţă senzaţiei asupra raţiunii."[131] Din această perspectivă, critica bergsoniană ne apare ca fiind complet legitimă. „Unul dintre principalele artificii ale criticii kantiene este acela de a reţine *ad litteram* cele spuse de metafizician şi savant, de a împinge metafizica şi ştiinţa până la limita extremă a simbolismului.

---

128 Alexandru Boboc, *op. cit.*, p. 74.
129 Anton Dumitriu, *op. cit.*, pp. 22-23.
130 F. Paulsen, *Introducere în filosofie*, ediţia 19, Bucureşti, Editura Casa Şcoalelor, 1920, p. 574
131 Maurice Boucher, *Essai sur l'hyperspace – le temps, la matièrie et l'énergie,* Félix Alcan, Paris, 1905, p. 23.

De altfel, ele însele se îndreaptă spre această limită, de îndată ce intelectul revendică o independenţă plină de pericole."[132]

În acelaşi timp, în mod paradoxal, demersul kantian de deconstrucţie a metafizicii se întoarce împotriva sa, înlăturând odată cu aceasta şi ştiinţa. Iluzia transcendentală preconizată de Kant în demersul său deconstructiv are consecinţe din cele mai neaşteptate. „În relaţie cu ontologia (categoriile relaţiei), logica formală şi metafizica specială, această genealogie a iluziei înscrie metafizica în acelaşi orizont cu cel al ştiinţei. Structura categorială care dă criteriul obiectivităţii este într-adevăr în inima activităţii ştiinţifice care prin definiţie foloseşte categorii. Mai mult, nimic nu este mai puţin străin unei asemenea activităţi decât aplicarea mereu reiterată a principiului raţiunii, care se va vedea ce rol joacă în legătura silogismelor care conduc la cele trei Idei purtătoare ale proiectului metafizic. Pe scurt, dacă structura logico-ontologică dă naştere iluziei transcendentale, va trebui să observăm că matricea metafizicii se găseşte întreagă la muncă în inima ştiinţei."[133] Intenţia lui Kant nu a fost, desigur, ca această critică a metafizicii să implice o critică a ştiinţei ca atare. El a vrut să arate faptul că metafizica se constituie în orizontul activităţii ştiinţifice, o posibilitate înscrisă în ea sau, mai bine zis, o virtualitate, din care analiza permite să se degajeze cu rigoare modalităţile trecerii ei în act. Dar pentru a se putea stabili o linie de demarcaţie clară, pentru a se evita devenirea metafizică a ştiinţei, domeniul ştiinţei trebuie redus la experienţa posibilă, la experienţa care poate fi efectiv realizată, adică experienţa perceptivă. Domeniu care este astăzi, de departe, mult depăşit de ştiinţă.

În acelaşi timp, perspectiva transcendentală asupra ştiinţei determină ruperea de vechiul model categorico-deductiv. „Epistemologia kantiană constituie momentul de «anulare» a valorilor modelului categorico-deductiv al ştiinţei (aristotelic) şi de deschidere a unui nou orizont, care va conduce în epoca următoare la constituirea idealului ipotetico-deductiv al ştiinţei."[134] Chiar dacă această trecere nu a fost realizată decât parţial, deoarece la Kant principiile sale nu au încă statutul modern de ipoteze, iar „sistemul integral al cunoaşterii nu se justifică prin relaţia lui complexă cu experienţa, ci prin calităţile sale intrinseci (de construcţie, în care se acordă «materia» cu «forma» cunoaşterii), prin acordul cu structurile *a priori* ale facultăţilor de cunoaştere ale omului."[135]

În prezenta lucrare am încercat să arătăm că *Criticii raţiunii pure* i se poate da o interpretare, cea *obiect(iv)-ontologică,* ce arată identitatea de esenţă existentă între întreg sistemul kantian şi evoluţia paradigmei ştiinţifice contemporane. Din

---

[132] Henri Bergson, *Gândirea şi mişcarea* Editura Polirom, Iaşi, 1995, p. 215.
[133] Alain Renaut, *op. cit.*, pp. 132-133.
[134] Ilie Pârvu, „Realism şi apriorism în metodologia geometriei: Riemann versus Kant", în *Immanuel Kant – 200 de ani de la apariţia Criticii Raţiunii Pure*, Editura Academiei R.S.R., Bucureşti, 1982, p. 102.
[135] *Ibidem*, pp. 102-103.

păcate, ponderea pe care o are această perspectivă în economia *Criticii* ne îndreptăţeşte să afirmăm că în cea mai mare partea ea nu s-a manifestat la Kant decât din dorinţa de a evita idealismul. Cu toate acestea, nu se poate să nu observăm că, întreaga gândire filosofică şi ştiinţifică – în măsura în care se vrea şi întemeietoare şi nu numai descriptivă – este impregnată de problematica şi caracterul kantianismului. De aceea, „în măsura în care îi este constitutivă *ideea critică*, *criticismul kantian* rămâne una din valorile teoretice durabile ale culturii moderne."[136] Motiv pentru care şi perspectiva pe care o propunem este profund kantiană tocmai în măsura în care trece dincolo de Kant.

[136] Alexandru Boboc, „Semnificaţia istorică a criticismului kantian", în *Immanuel Kant – 200 de ani de la apariţia Criticii Raţiunii Pure*, Editura Academiei R.S.R., Bucureşti, 1982, p. 14.